۲ شرح منظومه غرر الفرائد عربی

موضوع: حکمت متعالیه و فلسفه

مولف: سرکار حاج مولی هادی بن حاج مهدی بن محمد صادق سبزواری

آغاز: بعد از بسمله یا واهب العقل لک المحامد الی جنابک انتهی المقاصد

انجام: قد فرغ المؤلف عن التسوید هذا الشرح یوم الجمعة ۲۳ رمضان (۱۲۶۱)

کاتب: مولی محمد کاظم سبزواری که از تلامیذ حکیم متاله سرکار اسرار السبعه است

تاریخ: شنبه بیست و ششم محرم الحرام (۱۲۶۳) هجری

اندازه: (۱۱-۱۴) ۱۷×۲۱ برگ (۲۹۴)

خط نستعلیق شکسته کاغذ فرنگی ضخیم جلد چرمی

نسخه ایست که در حیات مولف نوشته شده و در محضر حکیم قرائت و تصحیح گردیده در ظهر ورق اول و آخر کتاب یادداشت ها مسطور است

وقف مرحوم
استاد زین الدین جعفر زاهدی
به کتابخانه آستان قدس رضوی

۱۳۸۶/۸/۲۸
میکرو فیلم تهیه شد

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب شرح منظومه‌ی

مؤلف متن ملا هادی بن مهدی سبزواری محشی

شارح ملا هادی بن مهدی سبزواری مترجم

تاریخ تحریر ۱۲۶۳ نوع خط نستعلیق شکسته عربی تعداد سطر ۱۳

جزء کتب حکمت زبان عربی عدد اوراق ۲۹۸

طول ۲۱/۵ عرض ۱۶/۵ شماره عمومی ۲۵۹۹۴

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات کاتب: محمد کاظم سبزواری

اندازهٔ نوشته‌ها:
۹/۳×۱۵/۵

بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible] آهن [illegible]

این دعا [illegible] مجرب است

بسم الله و بالله محمد رسول الله و علی ملة ابراهیم خلیل الله

[illegible] فی اللیل والنهار وهو السمیع العلیم

فوت میرزا احمد [illegible] رحمه الله

در شب سه‌شنبه [illegible] شهر محرم الحرام من شهور ۱۲۲۵

تاریخ [illegible] ۱۲۱۹

[illegible]

آیه [illegible]

در حکمت متعالیه

ورق ۲۹۴

[illegible]

هو الحي القيوم

بسم الله الرحمن الرحيم

يا واهب العقل لك المحامد إلى جنابك انتهى المقاصد
الهبة إفادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض والمراد بالعقل إما
العقل الكلي الذي هو كصورة للعالم الطبيعي وكفصل مقوم له
وبالجملة جهة وحدة له وقد كانت النفوس متوسطة في
قبول تلك الفائضة والعائدة وإما المراد به العاقلة المستكملة
بالحكمتين العلمية والعملية والثاني هو الأنسب بالمقام وفي
هذا اللفظ براعة استهلال للنسبة إلى الفن والكتاب وفي
المصرع الأول إشارة إلى أن الله هو المبدأ وفي الثاني
إلى أنه المنتهى كما بدأكم تعودون يا من هو اختفى لفرط نوره
أي لا حجاب مسدول ولا غطاء مضروب وبين خلقه
الأشدية ظهورا وقصور الأبصار عن اكتناه نوره إذ المحيط
الحقيق لا يصير محدودا

٢

الحقيق لا يصير محدودا مستورا فالحجاب مرجعه أمر عدمي هو
قصور الإدراك وهو الظاهر الباطن في ظهوره أي في عين ظهوره
باطن اليقين لما علمت من قصور الإدراك وإن جعلت
كلمة في للسببية كان المصراع الثاني كالنتيجة للأول
وفيه تكملة لما سلف ذكرا تسمية الشريفين بنور وجهه
هو نور الوجود المنبسط المشار إليه بقوله تعالى أينما تولوا
فثم وجه الله استنارت أي كل مهية من مهيات عوالم
الأرواح والأشباح وعند نور وجهه الذي هو الوجود كان أو مهية
فيه إما الوجود الخاص فظاهر وإما المهية فمع كونها ظلمة إطلاق
النور عليها باعتبار حصول التعلق للغير ثم بعد حمد واجب الوجود
على النبي الختمي صلى الله عليه وآله ما هر الأمم ما هر آياته تكوينية

المدارك صح

ببطنه وتشريعه لظاهره وآله الغرّ جمع الأغر من الغرة بياض الوجه إذ
بأنوارهم تلألأت السموات والأرضون صلوة جمة وبعد أي بعد الحمد
والصلوة فيقول الأثيم المحتاج إلى رحمة الباري الغافر ابن المهدي السبزواري
أوتيا كتبهما يمينا وحوسبا حسابا يسيرا لا زال مهديا إلى الرشاد داعيا
يقول متبجحا مستظهرا أنه ليس في كتابه هذا إلا المطالب الحقة الكاشفة
النقية والفوائد المهمة من العلوم الحقيقية ما دام أقراه الكاتبة اقتباس
من الوحي الإلهي منظومتي لسم جهة فشر هذا المصراع في موضع تعقيب
للمصراع الأول نظمتها في الحكمة التي سمت أي علت في الذكر الحكيم أي
القرآن المجيد بالخير الكثير سمت قال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي
خيرا كثيرا لأن الحكمة هي الإيمان المشار إليه بقوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الآية وهي المعرفة بقول الحكماء فقد أوتي خيرا
الحكمة صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني ولأن الحكمة لما
قالوا إنها أفضل علم بأفضل معلوم أما أنها أفضل علم فلأنها علم يقيني لا تقليد فيه

اصلا بخلاف سائر العلوم

اصلا بخلاف سائر العلوم ولأن فضيلة العلم إما بفضيلة موضوعه أو بوثاقة
دلائله أو بشرافة غايته والكل حق هذا العلم بالنسبة إلى السابق
وأما أن معلومها أفضل المعلومات فلأن المعلوم بها هو الحق تعالى
شأنه وصفاته وأفعاله المبدعة والمخترعة والكائنة وما تقرر من ذلك
والمعلوم في غيرها ليس إلا الأعراض كالكميات والكيفيات أو الحركات
وما يجري مجراها لا فيها أي الحكمة المتعالية أو المنظومة باعتبار اشتمالها
على مسائل الحكمة المتعالية وقس عليه الضمير في البيت الثاني بر سم
أن يجري بمداد النور في صفحات من بياضه فرود الحور أبكارا مستورة
من درر بستانها مسوس بالزهر سمت هذا عبارة إلى الكتاب
وفق القول فيه رعاية للترصيع غرر الفرائد الغريرة هي الجوهرة النفيسة
والدر إذا نظم والغرر جمع الأغر وإما الغرر في عنوانات مسائل الكتاب
فإنه يمكن إرادة بفتح الأول مصدر غرته أي أبيض وصار ذا غرة
أو دعت فيها عقد العقائد هذا من قبيل لجين الماء فإنها في العصر

المقصد الاول في الامور العامة

فصل اول في الوجود

العلم الطبيعي مقسم الى ثمانية مباحث

بعض ربه واجب الوجود لزمته الامور طرا مبتدءة والكل مستمدة من وجوده

هذا البيت من مؤلفات المعلقين والمصراع الاول اشارة الى التوحيد الذاتي

والثاني الى الافعال ان كتابنا مشتمل على مقاصد وكل مقصد على فرائد

المقصد الاول فيما هو عام اي في الامور العامة وهي من الالهي كالسماع الطبيعي المسمى

بسمع الكيان من العلم الطبيعي او لية اي الفريدة الاولى من المقصد الاول

كاشف من الوجود والعدم غرر في بداهة الوجود وانه غني عن التعريف

المحقق ولذا ذكروا ان من المعرفات تعريف لفظي معرف الوجود

لها كالثابت العين او الذي يمكن ان يخبر عنه او غير ذلك شرح الاسم

اي مطلب ما الشارحة وهو ما يقال بالفارسية پاسخ پرسش نخستين

قال الشيخ الرئيس في النجاة ان الوجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم

لانه مبدأ اول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط

وليس اي المعرف بالحد حيث ان الوجود بسيط لا فصل له ولا جنس له كما سيجيء

ولا بالرسم لان الرسم

ولا بالرسم لان الرسم يكون بالعرضي الذي من الكليات الخمس التي تقسمها

شيئية الماهية والوجود وعوارضه كيف من سنخ الماهية ولان المعرف لا بد

ان يكون اظهر واجلى من المعرف ولا اظهر من الوجود مفهومه اي مفهوم الوجود

من اعرف الاشياء وكنهه وهو الحقيقة البسيطة النورية التي حيثية

ذاتها حيثية الاباء عن العدم ومنشائية الاثار والتي ذلك المفهوم البديهي

عنوانه في غاية الخفاء وبهذا البيت جمع بين قول من يقول انه بديهي

اي مفهومه وقول من يقول انه لا يتصور اصلا اي حقيقته وكنهه اذ لو حصلت

في الذهن فاما ان يترتب عليها الاثار فلم يحصل في الذهن اذ المتوهم

في الذهن ما لا يترتب عليه الاثار المطلوبة منه واما ان لا يترتب فلم

فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشائية الاثار والعينية كما يرتسم بكنهه

في الاذهان يجب ان يكون ماهية محفوظة مع تبدل الوجودين والوجود لا ماهية له

وماهيته التي هو بها هو عين حقيقة الوجود ولا وجود زائد عليها حتى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة في الذهن غير انه

غرر في اصالة الوجود اعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له مهية ووجود
والمهية التي يقال لها الكلي الطبيعي ما يقال في جواب ما هو ولم يقل
احد من الحكماء باصالتهما معا اذ لو كانا اصيلين لزم ان يكون كل شيء
شيئين متباينين ولزم التركيب الحقيقي في الصادر الاول
ولزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق المهية وكونها وغير ذلك من
التوالي الفاسدة بل اختلفوا على قولين احدهما ان الاصل
في التحقق هو الوجود والمهية اعتبارية ومفهوم حاك عنه متحد به
وهو قول المحققين من المشائين وهو المختار كما في النظم ان الوجود
عندنا اصيل وثانيهما ان الاصل هو المهية والوجود اعتباري كما هو مذهب
شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي قدس سره وهو المشار اليه
بقوله دليل من خالفنا عليل مثل ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان
لكان موجودا فله ايضا وجود ولوجوده وجود لا الى غير النهاية فاجيب
مرتقيا ان الوجود موجود بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الامر
الى غير النهاية وقس عليه

٥

الى غير النهاية وقس عليه سائر ادلته المذكورة باجوبتها في المطولات
ولا نطيل بذكرها المختصر ثم اشرنا الى بعض ادلة المذهب المنصور
وهي ستة الاول قولنا لانه منبع كل شرف حتى قال الحكماء مسئلة
ان الوجود خير بديهية ومعلوم انه لا شرف ولا خير في المفهوم الاعتباري
والثاني قولنا والفرق بين نحوي الكون اي الكون الخارجي والكون الذهني
يفي باثبات المطلوب بيانه ان المهية في الوجود الخارجي تترتب عليها
الآثار المطلوبة منها دون في الوجود الذهني بخلافه فلو لم يكن الوجود
متحققا بل المتحقق هي المهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت
لم يكن فرق بين الخارجي والذهني والتالي باطل فالمقدم مثله والثالث
قولنا كذا يفي باثبات المطلوب لزوم السبق بالذات في العلية
اي في كون شيء علة لشيء مع عدم جواز التشكيك في المهية بيانه انه
يجب تقدم العلة على المعلول ولا يجوز التشكيك في المهية فاذا كان

من نوع واحد او جنس واحد كما في علية النار للنار او علية الهيولى
والصورة للجسم او العقل الاول للثاني وكان الوجود اعتباريا
لزم كون المهية النارية مثلا في انها نار متقدمة والمهية النارية
في انها نار متأخرة والمهية الجنسية الجوهرية في انها جوهر متقدمة
بما هي في العلة وهي في انها جوهر متأخرة بما هي في المعلول
فيلزم التشكيك في الذاتي وقد جوّز جم غفير منهم من اعتبارية
الوجود ونفي التشكيك في المهية وعلى القول باصالته فالمتقدم و
المتأخر وان كانا مهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي
والرابع قوله لكن المراتب اي مراتب الشديد والضعيف
الغير المتناهية كما دل عليه قوله في الاشتداد لان الاشتداد
حركة والحركة متصلة وكل متصل يمكن ان يفرض فيه حدود غير متناهية
انواعا كل منها مهية متحصلة اشار بالمراد بيانه لكن مراتب الشديد
والضعيف في الاشتداد

والضعيف في الاشتداد كالاستحالة انواع متخالفة عندهم وتلك
المراتب غير متناهية حسب قبول المتصل انقسامات غير متناهية
فلو كان الوجود اعتباريا وكان في الوحدة والكثرة تابعا للمنشأ منه
اعني المهيات وهي هنا غير متناهية متأصلة كان انواع
غير متناهية بالفعل محصورة بين حاصرين المبدأ والمنتهى بخلاف
ما اذا كان للوجود حقيقة فانه لخيط ينتظم شتاتها ولا ينفصم به متفرقاتها
فكان هنا امر واحد كما في المتصلات القارة او غير القارة
حيث لا تكثرها بالقوة والخامس قوله ليعرف الاليق بالوجود اصالة
في التحقق والكون المراد به ما يراد في الوجود عن اشتراك كلمته
الوجود والعدم متعلق لقوله قد خرجت قاطبة الاشياء اي المهيات
اذ الشيء بمعنى المشيء وجوده وهو المهية وبيان هذا الوجه الخفي
يدفع توهم المصادرة انه باتفاق الفريقين المهية من حيث هي ليست الا هي

[illegible]

وكانت هذه بانتهاء متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولو كان الوجود
اعتباريًا فما المخرج عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود
فان قلتم معدوم الى معدوم لا يصير مناطا الموجودية وقول الخصم
ان المهية من حيث هي وان كانت نسبة الاستواء الا انها
من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب اليه صارت مصداقا
لحمل الموجود فال عن التحصيل اذ بعد الانتساب لئن تفاوت حالها
فما به التفاوت هو الوجود ولئن تهى الخصم عن اسمه وكانت تلك
النسبة اشراقية ومقولية لانها اعتبارية كالوجود الاعتباري و
ان لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب
ولئن لم تستحق كانت باقية على الاستواء هف [illegible]
قوله لو لم يحصل الوجود وحدة ما حيث اذ غيره وهو المهية الخ
اصالتها محل النزاع هذا كثرة انت واذا كان كذا او [illegible]
ولا كلمة ولا صفاته الا بها

ولا كلمة ولا صفاته الا بها اي بحقيقة الوجود الذي الوحدة دائرت معه
مباينة انه لو لم يكن الوجود اصيلا لم يحصل وحدة اصلا لان المهية منشأ الكثرة
ومظنة الاختلاف فان المهيات بذواتها مختلفات ومتكثرات
وتميز غبار الكثرة عن الوجود فان الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات
كما ان الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة واذا لم يحصل وحدة لم يحصل
الاتحاد الذي هو الهوهوية كالانسان كاتب والكاتب ضاحك اذ
المفروض ان جهة الوحدة وهي الوجود اعتبارية والامر حيثية مهية
الانسان ومفهوم الكاتب والضاحك والمفاهيم ذاتها الاختلاف
ومصحح الغيرية وان احدها من الاخر لا الهوهوية ولم يتم مسئلة
التوحيد التي هي اس المسائل او توحيد الذات لانه اذا كانت
المهية اصلا لا يمكن بين الواجبين المفروضين ما به الاشتراك حتى تركب
كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز لان المفروض ان ذاتهما المهية والمهيات

قال الرجوع على الوحدة و[illegible] والعدد [illegible] وحقيقة الروح
ولمشبه والدائرة و[illegible] الصفات [illegible]
اصيلا لم يحصل وحدة [illegible]

متمایزات بالذات فلم یستقم التسمیة لهم تعالی التوحید بلزوم الترکیب ولا توحید الصفات
لانه اذا کان الوجود اعتباریاً و یمکن ان یتکلم العقل بان مفاهیم العلم والارادة
والقدرة وغیرها من الصفات الحقیقیة واحدة ولا ای مع الذات المقدسة
الوجوبیة واحدة اذ المفروض ان لا جهة وحدة ای الوجود فیها حتی تتضمن ای فی مقام
وجهها واحدة فی مرتبة مفاهیمها متغایرة کل مع الآخر والکل مع الذات
المقدسة الموصوفة بها لانها الضمیمة تعالی عن التغییر جهته من الجهات فیلزم الکثرة
حسب کثرة الصفات مع الذات ولا توحید بمعنی انه وکلمته لانه تعالی
لم یکن السواد الا المهیات المثالیة التی لکل منها جواب عن السؤال عنه بما هو
ویکون فی حقها این المجرد من المادی واین السماء من الارض واین الانسان من الفرس
وهکذا فاین وجه انه الواحد المشار الیه بقوله تعالی اینما تولوا فثم وجه الله
ومعلوم ان وجه الواحد واحد وانی کثیر لکن الواحد المدلول علیها بقوله
تعالی وما امرنا الا واحدة بخلاف ما اذا کان الوجود الذی یرد علیه الوحدة
ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
بما هو عینه اصلاً فانه یتوافق فیه المثالیات ویشترک فیه المتمایزات

قوله وکلمته ای المراد بالعقل الاول الحقیقی الواحد المسمی المنبسط ... الدرة
والنفس الکلی والروح ... الکلمة ...
هو المتعین وانما سمیت کلمة لانه ... المراد ...
فکل الوجه المنبسط ... الذات ...
مقام ... القلب ...

وهو الجهة النورانیة

وهو الجهة النورانیة التی انطمس فیها الظلمات هو کلمته ومشیته ورحمته وغیرها
من الصفات الفعلیة عند من اشتراک الوجود هذه المسئلة الضمیمة من امهات
المسائل الحکمیة و منها یستنبط حقیقة مذهب الفهلویین الذی سیجیئ ذکره فانه
اذا کان مفهوم الوجود مشترکاً فی جمیع الاشیاء و معلوم ان مفهوماً واحداً لا ینتزع
من حقایق متباینة بما هی متباینة لم یکن الوجودات حقایق متباینة بل ان
حقیقة مقولة بالتشکیک والترتیب من وجوه الاول ما اشیر الیه بقولنا
لعلی اشتراکه ای اشتراک الوجود بمعنی صلوح المقسم بان یقسم الوجود الی وجود
الواجب و وجود الممکن و وجود الممکن الی وجود الجوهر و وجود العرض وکذا المقسم
ابداً لا یمکن مشترکاً بین الاقسام والثانی ما اشیر الیه بقولنا کذلک ای لعلی
اشتراکه احتمال معنی العدم اذ لا تمایز فی العدم والوجود نقیضه ونقیض الواحد
واحد والا ارتفع النقیضان والثالث انه لیس اعتقاد ان الوجود ارتفع اذا ارید
التعیین کالجوهریة او العرضیة وهو کلفظ الخصوصیة فی قول صاحب حکمة العین
والا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصیة اعتقاد ما به اخبره انتزع

الفهلوی معرب پهلوی و هم حکماء الفرس والسلام

والجملة حجة للشيعين تقريره انا اذا قلنا الدليل على ان العالم لا بد له من مؤثر
موجود ثم اعتقدنا وايقنا بوجود المؤثر ثم حصل لنا التردد في انه واجب
او جوهر او عرض لم يقدح ذلك التردد في الاعتقاد المذكور فاذا اعتقدنا
انه واجب او جسم تبدل ذلك الاعتقاد باعتقاد انه ممكن او ارتفع الاعتقاد بانه واجب
ولا يرتفع الاعتقاد بانه موجود فهو لاشتراكه او ارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً
بارتفاع اعتقاد انه واجب والدليل هل في المقدم مثله والدليل على ان كلا من
الموجودات الآفاقية والانفسية آية الجليل جل جلاله وعلامته كما قال
في كتابه المجيد سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
وعلامة الشيء لا تباينه من جميع الوجوه بخلاف كالظل من الشيء وهي كمن العلة
آية النور والظل آية الحرور فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الموجودات
لما كانت آية له تعالى والحاصل ان الموجودات لانها ليست الا مسطورات في
كتاب التكوين الآفاقي وكتاب التكوين الانفسي كما ذكر في مواضع من كتاب
التدوين الموافق لهما موافقة الوجه الكتبي واللفظي للوجه الذهني والعيني وهي كمن

لنا خصمنا كابي الحسن الاشعري

ان خصمنا كابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري وكثير من معاصرينا من غير اهل
النظر النافين للاشتراك المعنوي فرارا من المشابهة والسنخية بين العلة
والمعلول وان كان النفي السنخية كسنخية الشيء والفيء من شرائط العلية في
المعلولية قد قالوا بالتعطيل اي عن معرفة ذاته تعالى او صفاته لانا
اذا قلنا انه موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في
جميع المصاديق وان كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى
عدة ومدة وشدة وغيره كان محدوداً وفي عين محدوديته
ظلا وفيئا لا اصلا وشيئا فقد جاز الاشتراك وهؤلاء يفرون منه
ومن لوازمه فرار المزكوم من رائحة المسك وان لم نحمل
على ذلك المفهوم بل على انه مصداق لمقابل تلك الطبيعة
ونقيضها ونقيض الوجود هو العدم لزم تعطيل العالم عن المبدأ
الموجود نعوذ بالله منه وان لم نفهم شيئا عطلنا عقلنا عن المعرفة
وكذا اذا قلنا انه ذات من ذوات الذوات وانه شيء من الاشياء

ان يفهم الا الذات والاشياء تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما
ان نعطل ومثل القول في الصفات فانا اذا قلنا انه عالم او
انه عالم بعنوان اجراء اسمائه الحسنى في الادعية والاوراد اما
ان نعني من ينكشف لديه الشيء فقد ثبت الاشتراك ولو لازمه او لا فقد
جاز المحذورات الاخر فعطلوا العقول عن المعارف والاذكار الالهية لطيفة
عن مجرد لقلقة اللسان وبالجملة جميع ما سمعنا عن كثير من المعاصرين معا
من باب اشتباه المفهوم بالمصداق والسالك ما اشير اليه بقولنا حكاية
ايه الاذى عار اي دعوى الاشتراك المعنوي لنقله الفخر الرازي في شرحه
للاشارات عن القوم وهو لا ينفك عن المتقلة جعله اي الوجود قافية
لابيات الطا وهو تكرار القافية المعيب عند البلغاء فدل على انه
معنى واحد اذ لو كان مشتركا لفظيا لم يلزم من الجعل المذكور الطاء
كما لو جعل لفظ العين قوافي الابيات بمعنى لكن يكون التجنيس لانه
ليس من باب تجنيس القافية المعدود من المحسنات البديعية عن ع

زيادة الوجود على المهية

زيادة الوجود على المهية خلافا للاشعري حيث يقول بالعينية لها ذهنا
بمعنى ان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر لان المتقين من
الحكماء قالوا ان زيادته عليها في الذهن لا في العين بل لانه
في الذهن بتحليله وتعمل من العقل فان الكون في الذهن
الصف وجود ذهني كما ان الكون في الاعيان وجود خارجي لكن العقل
من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين بنحو عدم
الاعتبار لا اعتبار العدم وبعبارة اخرى يعبر التميز الشبيه في تخلية
المهية عن مطلق الوجود ليست المهية بجعل الاول لا الذات وجودا
وان كان شأن الجعل البسيط الصناعي وجودا وكذا التميز والتجريد
ان الوجود عارض للمهية عروضا ذهنيا يكفيه نفس شيئية المهية
لا خارجيا مقتضيا لوجود المعروض سابقا تصورا واكثر الاعتبار هو
في الواقع ثم اشر الى ادلته اربعة على العروض الاول قولنا
لصحة السلب المعهودة بين الحكماء القوم بجعل الاضافة واللام للعهد في الحكم فقط

لا في العين ص اي الخارج

أي يصح سلب الوجود عن الماهية ولا يصح سلبها عن نفسها ولا سلب ذاتياتها
عنها فليس عينا ولا جزءا لها والثاني قوله لافتقار حمله أي الوجود على
الماهية إلى الوسط أي البرهان بقوله لانه كما عرفه الشيخ فقول العقل
موجود مفتقر إلى الدليل وحمل الماهية وذاتياتها غير مفتقر إليه
لأن ذاتي الشيء بين الثبوت له فليس عينا ولا جزءا لها والثالث قوله
لانفكاكه للماهية والتنكير للنوعية إشارة إلى التمثيل والتعميم المذكورين
منه أي من الوجود في التعقل أي تعقل المثلث وتعقل عن وجوده أي
أي تعقل الماهية كماهية صح
والذهني وغير المعقول غير المعقول فثبت زيادته عليها والرابع
قوله لاستلزام الكل أي للزوم اشتراك كل الماهيات لو كان الوجود عينا لها
لانه معنى واحد فيمكن حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملا
أوليا لأن الكلام في العينية والمغايرة بحسب المفهوم واللازم باطل
بالضرورة وعلى هذا التقرير لا يمكن التزام هذا اللازم بناء على ما ادعاه جماعة
من

من الصوفية من وحدة الوجود

من الصوفية من وحدة الوجود كما في الشوارق لان ما ادعوه في
مقام وجودها الحقيقي والكلام في مقام شيئيات الماهيات والمفاهيم فلا
يمكنهم التزام الاشتراك ولزوم التسلسل لو كان الوجود جزء الماهية
بيان اللزوم انه على هذا كان لها جزء آخر موجود لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم فيلزم أن يكون الموجود على هذا التقدير جزء الجزء وكذا فيلزم ذهاب
اجزاء الماهية الى غير النهاية فيمتنع تعقل ماهية من الماهيات بكنهها
وهو باطل لانا نتصور كثيرا من الماهيات بجميع ذاتياتها الاولية والثانوية
وانكار ذلك مكابرة ولكن هذا التسلسل لكان شأن هذه الاجزاء المترتبة
خارجية ظاهرة واما لو كان شأن اجزاء عقلية فلانها متحدة في الوجود
لا في مقام تجوهر ذواتها فهي متمايزة بحسب نفس الامر لكونه فيه اعلا كما
سبقها بالتجوهر هذا على قول القائلين باصالة الماهية واما على القول
باصالة الوجود فنقول اشتراكها في الوجود في ماهيات البسائط الخارجية

واما في مهيات المركبات الخارجية فهي عين المواد والصور والتفاوت بالاعتبار
فاذا كان الشيء غير متناهية لزم التسلسل وماله ولزوم التسلسل في موضع ما ينكر
الممنوعية وفي تحقق الطبيعة والفرد من الوجود كالمطلق منه وهو مفهوم
الوجود المطلق والحصص وهي نفس المفهوم مضافا الى ماهية ماهية بحيث يكون
الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا نبه عليها اي على الماهية مطلقا تعميم
في الفرد عما وخصص اي عاما وخاصا بيان الاطلاق والمراد بالعموم والخصوص
هنا السعة والضيق بحسب الوجود العيني الغير المنافي للفردية وهذا اكثر المراد
على انه نشأ طبقا لاهل الذوق فيطلق على الوجود الحقيقي الممتنع الصدق
على كثيرين لفظ الكلي والعام والمطلق وبعينه المرسل الكامل وعلى نحو من الوجود
الحقيقي لفظ الخاص والمقيد والجزئي وبعينه كل المرجو المحاط ومن هنا البعيد
اطلاق الاشراقيين لفظ الكلي على رب النوع والمقصود لكن ههنا ثلثة
اشياء كل منها مغاير للماهية المفهوم العام البديهي من الوجود وحصصه وافراده
التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمى بالفيض المقدس والكل الوجودات الخاصة

التي بها يطرد الاعدام عن المهيات

التي بها يطرد الاعدام عن المهيات ولا فلان كل منها زايد على المهية كما
زايد على الثالث وليس ذاتيين لها الذاتي هو المفهوم العام والحصص
والاشياء عرضة مشككة في هذه المقامات الثلثة يقولون بعينيته اي ليس ههنا وجود
عام ولا حصص منه ولا افراد له سوى المهيات المتمايزة بذواتها غير ان الحق
تعالى شأنه انيته صرفة والحق الاول تعالى شأنه قال المعلم الثاني الحق يقال
للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل
ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه
حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه لكنا اذا قلنا انه حق
فلانه الواجب الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل الا كل ما خلا الله باطل اشهر
مهيته اي ما به هو هو انيته اضافة الانية اليه تعالى اشارة الى ان المراد عينيته
وجهه الخاص الذي به موجوديته لا الوجود المطلق المشترك فيه لانه زايد
في الجميع فهو صرف النور وبحت الوجود الذي عين الوحدة الحقة والهوية
الشخصية اذ مقتضى العروض لو كان وجوده عرضيا لمهيته ان يكون شيئا ووجودا الكل ممكن مهية ووجود معلوليته

معلولیة ای معلولیة الوجود العارض لان کل عرضی معلل
حتی انه عرف الذاتی بما لا یعلل والعرضی بما یعلل فوجوده اما
معلول المعروضه والعلة متقدمة بالوجود علی المعلول وذلک
الوجود الذی هو ملاک التقدم اما عین ذلک المعلول فاللازم
هو وجود المعروض بعینه لاحق هو الوجود العارض فهو اکبر فیلزم
تقدم الشیء علی نفسه واما غیر ذلک الوجود المعلول فی نقل
الکلام الیه والغرض ان الوجود عارض فهو ایضا معلول
للمعروض وهکذا والیه اشار بقوله او لم تتصل سلسلة الکون
ای الوجود له ای الی حد فیلزم التسلسل واما معلول الغیر
المعروض فیلزم امکانه اذ المعلولیة للغیر تنافی
الواجبیة وانما لم نتعرض له لظهور بطلانه ولکن الشرح فی
النظم لان ذلک الغیر اما ممکن فیدور وبعده الترد تقدم
الشیء علی نفسه واما واجب آخر

الوجود المعلول

للمعروض

الشیء علی نفسه واما واجب آخر فیتسلسل لان الکلام فیه کالکلام
فی الاول حیث لان عینیة الوجود للذات من خواص الواجب
غیر فی بیان الاقوال فی وحدة حقیقة الوجود وکثرتها
الفهلویین من الحکماء والفهلوی معرب البهلوی الوجود عندهم
حقیقة ذات ای صاحبة تشکک تعم مراتبا مفعول تعم
غنی وفقرا علی سبیل التمثیل فکذا اشدة وضعفا وتقدما و
تاخرا وغیر ذلک تختلف کالنور الحقیقی الذی هو حقیقة الوجود
اذ النور هو الظاهر بذاته المظهر لغیره وهذا خاصیة حقیقة
الوجود لکونها ظاهرة بذاتها مظهرة لغیرها الذی هو مهیات سموات
الارواح وارض الاشباح کالنور الحسی الذی هو ایضا طبیعة
مشککة ذات مراتب متفاوتة حیث تقوی ذلک النور الحسی و
ضعف فی الاختلاف بین الانوار لیس اختلافا نوعیا بل بالقوة
والضعف فان المعتبر فی النور لیس الا کونه ظاهرا بالذات مظهرا للغیر

یعنی ان النور الحقیقی

وهذا متحقق في كل واحدة من مراتب الاشعة والاظلة فلا
الضعف تارة في كون المرتبة الضعيفة نوراً ولا القوة و
الشدة ولا التوسط شرطاً او مقومة الا للمرتبة الخاصة بمعنى
انه ليس بخارج عنها او قادحة فالقوي هو النور والمتوسط ايضاً
هو هو وكذا الضعيف فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه
البسيطة ولكل مرتبة ايضاً عرض باعتبار اصناف شهادات
القوابل المتعددة فكذلك حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة
بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها بحسب اصل تلك
الحقيقة فان كل مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركباً
من اصل الحقيقة والشدة وكذا الضعيف ليس الا الوجود
والضعف عدمي كالنور الضعيف حيث انه غير مركب من
اصل النور والظلمة لانها عدم وكذا الحركة البطيئة حيث انها
غير مركبة من الحركات والسكنات بل فيها من الاشتداد على هيئة
خاصة وكذا التقدم للوجود

خاصة وكذا التقدم للوجود المتقدم ليس مقوماً والا التركب
والوجود بسيط ولا عارضاً والا لكان جايز التأخر وكان
ان جواز تأخره سبب في جواز الانقلاب من عينه وان
لم يعتبر في اصل الحقيقة وكذا التأخر للوجود المتأخر وجميعها اي
وجود وعينه الا العدم كاشعة واظلة بقية الا ظلمة بحتة
وبها هي مشتركات في مفهوم الوجود وبها هي شي لم يتخلل اللاشي فيه
وبها ان ما به الامتياز في شيئية الوجود عين ما به الاتفاق الا لبطته
لا في شيئية الماهية وبها ان هذه الكثرة من حيث الشدة والضعف
والكمال والنقص والتقدم والتأخر تؤكد الوحدة التي هي حق الوحدة
وان لم تكن الكثرة التي من حيث الاضافة الى الماهيات الامكانية
كما ترجع الى واحد واحد وكثيرة فرد وحدة ليست من
جنس الوحدات المشهورة والوجود عند طائفة مشائية من الحكماء
حقائق متباينة كما هو لحقائق بتمام ذواتها البسيطة

لا بالفصول اللازم التركيب وكيف الوجود المطلق جنساً ولا بالمصنفات و
المشخصات لكن نوع عارض المطلق عرضي لازم لها بمعنى انه
خارج محمول لا انه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة وهو اي الاتحاد المذهب
الذي زاهق اي باطل لان معنى واحداً لا ينتزع عما هي اشياء
لها توحد ما بجهة ما كما تقرر في بيان ذلك انه لو انتزع مفهوم
واحد من اشياء متخالفة بما هي متخالفة وجهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه
لكان الواحد كثيراً والتالي باطل فالمقدم مثله فبيان الملازمة
انه يكون المصداق والمحكي عنه بذلك المفهوم الواحد من حيث الجهات
الكثيرة المتكثرة ان قلت لانم بطلان التالي بالضرورة وادعاء الضرورة
فيه غير مسموع والسند لان الواحد الجنسي عين الكثير النوعي و
الواحد النوعي عين الكثير العددي قلت فرق بين ان يكون الواحد
عين الكثير وبين ان يكون تحته الكثير والسند من هذا القبيل ان قلت
أليس يحمل النوع على الافراد

أليس يحمل النوع على الافراد مثلاً والحمل هو الاتحاد في الوجود قلت بلى
ولكن الموضوع في الحقيقة جهة الوحدة في الافراد فان
جهات الكثرة في افراد الانسان مثلاً هي العوارض كالكم والكيف
والوضع وغيرها ومعلوم ان كل شيء في نفسه ليس الا نفسه
والعينية لو انتزع مفهوم واحد من المتخالفات بما هي متخالفات
فاما ان يعتبر هذه الخصوصية في صدقه لم يصدق على الذي له خصوصية
اخرى مما تحته واما ان يعتبر الآخر لم يصدق على هذه ولو
اعتبر المجموع فلا وجود له سوى كل واحدة واحدة وعلى تقدير
وجود على حدة لم يكن الواحد عين الكثير ثم ليعتبر اي شيء في مقام
ذات الآخر سواء كانا جزئين او جهتين او مختلفتين وان كانت
الخصوصيات ملغاة فالقدر المشترك هو المحكي عنه وهو واحد واما صدر المتألهين س

فقد صح في الاعتبار والمبدء والمعاد وغيرهما هذا الحكم اعني عدم جواز
انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة من حيث التخالف من الذات بقطع النظر
كما ان من مذهب المنسوب على زعم المحقق الدواني الى ذوق
المتألهين اي المتوغلين في العلم الالهي فالتالي باطل اذ لا شبهة لي في اطناب
زيادة المبدء بدل على زيادة المعاني اقتبس واضع من
المتكلمين كما ان له اي للوجود افراد حقيقة متمايزة بذواتها او
بالمراتب الكمالية والنقصية سوى الحصص التي هي لمفهوم الوجود المطلق
المتفاوتة عندهم اعتبارا وان الحصص الذهنية كبياض هذا الثلج وبرز
وذاك وذلك في الخارج حيث انها متماثلة متفقة في اللوازم
نفس ذواتها البسيطة والمراتب والافراد الخارجية المتماثلة على مذهب المشائين كالاجناس العالية
الخارجية على مذهب الفهلويين
كمراتب الانوار المتفاوتة
كما في النظم صه
المتفاوتة كما في النظم وقد اشير في هذا البيت الى قولين احدهما
المذهب المنسوب الى ذوق المتألهين القائلين بوحدة الوجود
وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود صه
فانهم قالوا حقيقة الوجود

الوجود صه
فانهم قالوا حقيقة الوجود قائمة بذاتها وهي واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
وانما التكثر في الماهيات المنسوبة الى الوجود وليس للوجود قيام
بالماهيات وعروض لها واطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى
انها نفس الوجود وعلى الماهيات بمعنى انها المنسوبة الى الوجود
مثل المشمس واللابن والتامر ونحوها وهذا المذهب ولئن ارتضاه
جم غفير لكن عندنا غير صحيح لانهم حيث قالوا باصالة الماهية يلزم
عليهم القول باثنين للوجود ولكن في دار التحقيق سخيف واهي واما
نحن فنعتقد ان ذوق التالهين يقتضي شيئا واحدا واصلا فرداً لاصالة
الوجود واعتبارية الماهية اذ الشيئية منحصرة فيهما واذ لا بد في الاصالة
يدور عليهما فاذ بطل اصالة الثاني تعين اصالة الاول فالمضاف اليه
هو الوجود والاضافة اشراقية هي الوجود والمضاف اليه اكثر
الوجودات التي هي المتعلقات بنفسها المتدليات بذاتها بالمرتبة الغير المشائية

بالتعلقات

في شرح التجريد بين المحققين على تسميتها بالمتعلقات والروابط المحضة
لا انها اشياء لها التعلق والارتباط ثم انها قول المتكلمين المذكور ولما كان
هذا القول يغلب هذه الجملة ارادة ... ويرجع اليه الاقوال بتبرير
جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة بان يكون مرادهم بكون الوجود مفهوما
واحدا كونه حقيقة واحدة كما في ذلك المذهب المنسوب الى
الذواق المتألهين ومرادهم بحصصه التنزلات التي لا تستلزم
تكثرا في المتجلي الا في النسب كما قالوا الاكثر في مفهوم الوجود الانتزاعي
عارض الاضافة وكما ان الحصة نفس ذلك المفهوم الواحد مع اضافته
الى خصوصية داخلة اي اضافة لا بل اي مستقلة في اللحاظ لا انها
مع تقييد طرفا فهي كذلك معنونها اعني الحصة الحقيقية التي تقييد طرفه صح
هي نفس حقيقة الوجود مع اضافة اشراقية وتجلي ذاتي لا بل اسم
ربط محض بحيث لا تنفك في اللحاظ عن الحقيقة والحصة هي الكلي مقيدا
يحمل مقصود الحكماء الفردوات الشعر

يحمل مقصود الفردوات الشعر تقييد جزءا بل هو تقييد لا بل هو قيد وقيد خارجي
فالحصة لا تغاير نفس الكلي الا باعتبار ان القيد خارج والتقييد
بل هو التقييد وان كان داخلا الا انه امر اعتباري لا حكم له في نفسه
بل لا نفسية له بهذه الحيثية غير في الوجود الذهني للشيء اي الماهية
غير الكون في الاعيان وهو الوجود الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة
منه كون بنفسه وماهيته هذا الشارح انما هو التحقيق من كون الاشياء تحصل
بانفسها كذا في الاذهان وهو الوجود الذي لا يترتب عليه تلك الآثار
لم يبق في الاذهان للاشارات اليه ان قيام الاشياء بها قيام صدوري
لا حلولي كقيام الاشياء بالمبادي العالية ولا سيما مبدأ المبادئ اثرها
الى وجوه منها الادلة الاول قولنا نحكم احكاما ايجابية اي نحكم حكما ايجابيا
على المعدوم اي ما لا وجود له في الخارج كقولنا بحر من زيبق بارد
بالطبع واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له

اذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن لامتناع الشيء ذي العموم
اي نتصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم بحذف ما به الامتياز
عنها والتصورات عقلية والمعدوم المطلق لا يشار اليه مطلقا فهي
بنحو الكلية موجودة واذ ليس في الخارج لان كلما يوجد في الخارج
جزئي ففي الذهن والثالث قوله صرف الحقيقة اي حقيقة كانت
الذي صفة صرفها فيه كثيرا الغلط لاطلاق من حيث منفيا بها
اي غرايبها واجانبها كالمادة ولواحقها العقلية اي بعرف فصرف
الحقيقة مفعول يرى قدم عليه والحاصل انا نرى صرف كل حقيقة يتقاطع
اما فيه عن كل ما هو غيره من الشوايب الاجنبية وامر كالبياض
فانه اذا اسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها
واللواحق من الزمان والمكان والجهة وغيرها مما لغير الذات
او بالعرض كان واحدا اذ لا ميز في صرف الشيء فهو بهذا النحو
من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف عنها ما هو من غرايبه

موجود بوجود وسيع

موجود بوجود وسيع اذ ليس في الخارج لانه فيه ينبعث الكثرة ولا يشوبه
ففي صقع شامخ من الذهن وهذه الوجوه الثلثة فوقها مبنية لان بعضها
يثبت المطلق من مسلك موضوعية الموجبة وبعضها من مسلك الكلية
وبعضها من مسلك الوحدة والعينية وبعضها من مسلك التصديق وبعضها
من مسلك التصور ولان لها مباديها مشتبهة فان موازنة قاعدة
الفرعية لا تحتاج اليها في غير الاول وكذا مبادي الآخرين فلا
وجه لعدول المحقق اللاهيجي في الشوارق بعد نقل مسلك الكلية
عن المواقف وشرح المقاصد لكن هذا داخل في الوجه الذي يتمسك فيه
بالحكم الايجابي على المعدوم والذات اي الماهية وذاتياتها في
الغنى عن الوجودات الخارجية والذهنية عالية كالمثلث الفلسفة
حفظ كما اشتهر منهم لان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف فهذا الحكم صدقه
العقل ولكن عارضه ونازعه لان جمع المقابلين منه اي من اسقاط الذات والذاتي

فقد لحظ ولزم بنظر العقل ايضا وهو ح فجوهر مع عرض كيف
اجتمع هذا التعين للمتقابلين بسبب اللزوم ان الحقايق الجوهرية
بناء على ان الجوهر جنس لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات في انحاء
الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جواهر
اينما وجدت وعلى اية حالة حيثما تحققت فليكن جاز ان يكون حالة
في الذهن وهو محل مستغن عنها في وجوده والا كان في المستغني
عرض لم منتظمة بمعنى لكنه تحت الكيف كما من المقولات
التسع وقد وقع هنا اشكال آخر اصعب من الاول بيانه
ان القوم قد عدّوا العلم كيفا نفسانيا والعلم عين المعلوم
بالذات والمعلوم بالذات قد يكون جوهرا وقد يكون كمًّا
وقد يكون مقولة اخرى فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف
وانما قلنا انه اصعب من الاول لان الكيف عرض عام للمقولات
التسع العرضية لكونه من العروض

التسع العرضية لكونه من العروض وهو وجودها في الموضوعات
فليس كثير اشكال في كون الجوهر الذهني عرضا اذ لا يصير جنسا له
بخلاف الكيف فانه جنس عال فاذا كانت الصور العلمية جوهرا
كالانسان والفرس او كمًّا او وضعا كالسطح او الانتصاب
لزم ان يكون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين ومنجذبا بجنسين في
مرتبة واحدة بحسب ذاته واذا كانت كيفا محسوسا مثلا كالسواد
لزم ان يكون شيء واحد كيفا محسوسا وكيفا نفسانيا معا فهذا الاشكال
جعل العقول حيارى والافهام صرعى فاختار كل مهربا فانكر الوجود
الذهني فرارا من هذا ونظائره قوم من المتكلمين مطلقا
وان كان بنحو الشبح وجعلوا العلم الذي مجرد الاضافة وبطله
العلم بالمعدوم وعلم النفس بذاتها بعض وهو الفاضل القوشجي
قيامها بالذهن من حصولها فيه في التفسير الذي للشيء انها اذا اصطلح عليه فرقا

فقال ان في الذهن عند تصور الجوهر امرين احدهما ماهية موجودة
في الذهن وهو معلوم كلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن بل
حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي
وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فلا
يرد الاشكال ان الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا و
علما ومعلوما او كليا وجزئيا انتهى وتصويره اذا فرض
شكل منقوشا بمرآة من بلور او مار من جميع الجوانب بحيث
انطبع صورته فيها فههنا امران احدهما شيء ليس قائما بالمرآة
ولكنه فيها وهو الصورة وثانيهما شيء قائم بالمرآة وهو
نفس الصورة المنطبعة فقس عليه ما في مرآة الذهن هذا
مذهبه وفيه ما فيه وقيل والقائل جماعة من الحكماء بالاشباح
لا بانفس الاشياء انطبعت في الذهن فلا يلزم كون شيء واحد
جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا

جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا مثلا لان ثبوت الذات في نحوي
الوجود فرع بقاء ذي الذات وعلى القول بالشبح لا يكون نفس
ماهيته في الذهن واستخبر ان وجوه الدلالة على ثبوت
الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقائق الاشياء وماهياتها
في الذهن لا ما يغايرها في الماهية ويوافقها في بعض الاعراض
كما لا يخفى وقيل والقائل السيد السند صدر الدين انطبعت
الاشياء في الذهن بانفسها اي بنفسها وماهياتها وهي الى ان قال
ان النفس الماهيات انقلبت وقد بين مذهبه هذا القائل
بعد تمهيد مقدمة بانه لما كانت موجودية الماهية متقدمة على
نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا واذا
الوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود
بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا

بتبدل الوجود

فاذا وجد الشيء في الخارج كان له ماهية اما جوهرا او كمّا او من مقولة اخرى واذا
تبدّل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف
وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على
حقيقته الخارجية اقول مدار الاشكال على كون شيء واحد جوهرا وكيفا ليس عليه
ثم اورد على نفسه ان هذا هو القول بالشبح واجاب بانه ليس كذلك لان المراد
ذاته بذاته حقيقة معينة من الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب
كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي
ثم اورد سؤالا آخر بانه انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجود
الذهني والخارجي مادة مشتركة كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة
وليس كذلك واجاب بانه انما يستدعي الانقلاب مادة لو كان الانقلاب امرا
في صفته او صورته واما الانقلاب بنفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا
نعم يعسر على العقل تصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذا مذهب هذا السيد
وهو لعله هو سخيف لانه قد مرّ ان حالة الماهية واحدة للماهية هذا العرض العريض
مع كونها مثار الاختلاف ومهم وجود مادة مشتركة كما عرفته بين

الانقلاب الذاتي نعم هذا احق بالوجود

الانقلاب الذاتي نعم هذا احق مطلق للوجود لكونه مقولا بالتشكيك على مراتب فيها
اصل محفوظ وسنخ باق لكنه ليس كالاقوال جهالة وقيل والقائل هو المحقق
الدواني التشبيه والمسامحة متعلق بمغصته نسبية اي نسبة العلم
بالكيف عندهم اي عند الحكماء مغصته اي مردية فعند المحقق اطلاق القوم
لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن ساير المقولات على ان الكيف
انما هو على المسامحة تشبيها للامور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية
واما في الحقيقة فالعلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات كان
من مقولة المعلوم فان كان جوهرا فجوهر وان كمّا فكم وان كيفا فكيف
وهذا فلا يلزم كون شيء واحد تحت مقولتين واما جوهرية شيء واحد
وعرضيته فليس فيه عنده اشكال لان العرض كما مرّ من العروض وهو
الحلول لكن الذي من الوجود ليس ذاتيا للماهية فمفهوم العرض يصدق
الطبيعة فهي مع جوهريته و... الجوهر الذهني صدق العرض العام على
فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا بمعنى انه ماهية حق...

وهذا فلا يلزم كون شيء واحد جوهرا ...
وعرضيته فليس فيه عنده اشكال لا...
الحلول وهو من الوجود ليس ذاتيا ...
في المعقولات العرضية وفي الجوهر ...
المعروض ولا منافاة بين كون الشيء ...

وجودها في الاعيان لكن لا يمكن (لا يمكن في وجوده) في الموضوع وبين كونه عرضاً خارجياً لانه في مقام ذاته

بجسم ذات اي الجسم الاولي الذي هذا صورة علمية من كل ممكن مقولة من المقولات

جوهرا او كما او كيفا او غيرها واما الجسم الشايع فهي كيفية ولا منافاة لاختلاف

الحمل كما لكن الجزء جزئي باعتبار الحمل وليس بجزئي بالآخر ولذا اعتبر في التناقض وحدة

الحمل الذي كور آراء الوحدات الثمانية وهذا الطريقة صدر المتألهين س فقال

في مبحث الوجود الذهني من الاسفار ان الكليات الكلية العقلية من حيث

كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات من حيث وجودها في النفس

او وجودها له او ملكة في النفس تقيد سطرا او مصدرا لها تحت مقولة

الكيف ثم شرع س في سد ثغوره بما خلاصته ان الجوهر

الحيوان انه في طبيعة نوعه كالانسان وكذا

الكم في طبيعة نوعه كالسطح فقد صدق

بالاشتمال عليها وكذا انه لو اتى الاحتمال

والانواع كيف ولم تدخل فيها

لم يكن الاشخاص بعضهم جواهر

...ا را سبا ها

طبيعية هذا العرض العريض

شركته كما عرفته في

انقلاب الذات نعم هذا حق (علقني)

لم يكن الاشخاص بعضها جواهر او كميات او غيرهما بالحقيقة وبالجسم الشايع

مع انها كذلك لكنه غير مجد لان مجرد اخذ مفهوم جنسي في مفهوم نوعي لا يوجب

اندراج ذلك النوع في ذلك الجنس كاندراج الشخص تحت الطبيعة ولا الحكم عليه

اذ لم يكن ازيد من صدق ذلك الجنس عليه بالحمل الاولي حيث لا يوجب كونه فردا من

نفسه مع الاندراج الموجب لذلك الذي ترتب مثل على المندرج آثار تلك

الطبيعة المندرج فيها كما ان السطح كم متصل قار منقسم في الجهتين

فيكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام وباعتبار اتصاله ذا حد مشترك

وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود وترتب الآثار مشروط بالوجود

العيني كما في الشخص الخارجي من السطح واما طبيعة السطح المعقولة فلا

يترتب عليها تلك الآثار كما لا يخفى نعم مفاهيمها لا تنفك عنه اقول

الملاك كل الملاك فيما ذكره س اعتبارية الماهيات المعبر عنها بالكليات

الطبيعية فهي مع قطع النظر عن الوجود ليست الا مفهوم الجوهر او مفهوم الكم وغيرها لا حقائقها

المهيات
وكذا في انواعها والوجود وان لم يكن جوهراً ولا عرضاً لكنها به تظهر
واثارها ان قلت تلك الماهيات وان لم تكن موجودة بالوجود الخارجي
لكنها موجودة بالوجود الذهني لان الكلام في الكلي العقلي قلت نعم
ولكن هذا الوجود لها تبعاً وتطفلاً لان هذا الوجود للنفس حقيقة وانه
يترتب على المهيات آثارها هو الوجود الخاص وهذا نظير المهيات
والاعيان الثابتة في نشأة العلم الربوبي حيث انها مع وجودها
تبعاً لوجود الاسماء والصفات معروفات بمعنى انها ليست موجودة
بوجوداتها الخاصة الخارجية فليس في ذلك المقام الشارح
حيوان ص حيوان وانسان ولا عقل ولا نفس يصدق عليها عنوانها بالحمل
الشايع ان قلت فعلى هذا لم يكن للشيء نحوان من الوجود قلت قد
اشرنا الى ان الوجود الذهني لها تبعاً وادلة الوجود الذهني لا تثبت
ازيد من هذا وقد اوردنا في تعليقتنا على الاسفار ان ما ذكره بعض
في كليات الجواهر والاعراض التي في العقل وان الصورة الجزئية
التي في الخيال من الانسان مثلاً

التي في الخيال من الانسان مثلاً فهو جوهر وانسان بالحمل الشايع
وما هيك في ذلك قولهم لكل طبيعة افراد ذهنية والفرد
مصداق الطبيعة بالحمل الشايع والجواب انه لا يفيد شيئاً لان
فان هذا الوجود ايضاً ليس وجود الطبيعة فذلك الانسان الذي في الخيال
ليس فرد الانسان ولا الجوهر بل ذلك الوجود ايضاً اشراق من
النفس وظهور لها في ذلك الوجود الظلي الذي هو محل العقل والمهية
قد علمت حالها وبالجملة صحة هذه السلوب على وجود تلك الصور العلمية
لانها فوق الجوهرية وغيرها لا لانها دونها ان قلت اذا كانت المعقولات
المعقولات كيفاً بالذات كان مفهوم الكيف ماخوذاً فيها كاخذ كل
طبيعة في فردها ومفاهيم المقولات ايضاً اما نفسها او جزؤها
فلزم اجتماع المتقابلين واذا كانت كيفاً بالعرض كما فيما مر هذا
الكلام فلا بد وان ينتهي الى ما بالذات فما هو الكيف بالذات ان كان الوجود

كما في قوله ومن حيث وجودها في النفس وكما في عبارة تلميذه في الحواشي

فالوجود ليس بجوهر ولا عرض قلنا وجود تلك الماهيات كونها وتحققها

وليس المراد من قوله من حيث وجودها ذلك الوجود بل علة وجودها الخاص

ماهية خاصة هي ماهية العلم ذلك الوجود الخاص ظهورها على النفس وهذا

كما ان لوجود تلك الصور وجودا آخر لان وجودها في الخارج كان

متحققا ولم يكن هذا الوجود فماهية العلم كيف بالذات وتلك الصور المعلومة

كيف بالعرض ولكن بعد التتبع والتأمل ثبت ان من العلم كيفا

حقيقة وان اصرّ هذا الحكيم المتأله عليه في كتبه لان وجود

تلك الصور في النفس ووجودها واحد وليس ذلك الوجود والظهور

للنفس ضميمة زائدة على وجودها لتكون هي كيفا في النفس لان وجودها

الخارجي لم يبق بالكلية وماهيتها في الخارج ليست من مقولة خاصة

وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض وظهورها الذي للنفس

ليس سوى تلك الماهية

للنفس وا[illegible]

ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود اذ ظهور الشيء ليس امرا

ينضم اليه والا لكان ظهوره لنفسه وليس هنا امر آخر زائد الكيف

من المحمولات بالضميمة والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية

كان ماهية العلم اضافة لا كيفا واذا كان اضافة اشراقية

من النفس كان وجودا فالعلم نور وظهور وهما وجود والوجود ليس ماهية

فالحق ان ليس العلم كيفا والصور المعلومة بالذات كيفيات

انما هو بحسب الكثرة فكما ان فيض الله المقدس اعني الوجود

المنبسط لا جوهر ولا عرض ومع ذلك انبسط على جميع ماهيات

الجواهر والاعراض وكذا فيضه الاقدس الذي يظهر به لوحدته كل

التعينات في المرتبة الواحدية لا هو كيف ولا التعينات كذلك

اشراق النفس المنبسط على كل الماهيات المعلومة لها ليس

بجوهر ولا عرض فليس كيفا وهو علم ولا الماهيات المنبسط عليها اشراقها كيفيات

وبالجملة

شيئاً

وهي معلومات بالذات من تتبّع زبر صدر المتألهين والمحقق الدواني

وتركت شيئاً أمّا المأخوذ من الأوّل فكون الصور العلمية بالجملة بالذات موجودات

لا بأشباحها وأمّا المأخوذ من الثاني فكونها كيفاً تشبيهاً وأمّا المتروك

فكونها مندرجة تحت المقولات حقيقة فجوهرها جوهر حقيقي وكمّها كمّ

حقيقي وهكذا ولهذا سكت في المتن عن كون الصور العلمية كيفاً بالذات من

ولنعتذر من إخواني في الخروج عن طور هذا الشرح من الاختصار المعين

المعقولة بالذات هذه المسئلة من العويصات وحدتها أي وحدة الصورة المعقولة بالذات

أي المشكك

مع عاقل معقوله ومعتقد فرفوريوس الذي هو من أعاظم المشائين

والمعتمد في إثبات مطلبه الشيخ إسكندر من باب اتحاد المادة و

الصورة فإنّ النفس في مقام العقل الهيولاني مادة المعقولات

وهي صور لها وأمّا مسلك التضايف الذي سلكه صدر المتألهين س ره في

المشاعر وغيره لإثبات هذا المطلب فغير تام لما ذكرنا في تعاليق الأسفار

وقد قالوا في ذلك المطلب هو لكن

وقد قالوا في ذلك المطلب هو أنّ الموجود في الخارج والموجود في الذهن لو كان

يتصفان من لبس واحد مثلاً أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّ العين شيء

وفيها الموجود فيه شيء آخر كالظرف والمظروف بل معناه أنّ وجوده

نفس العينية وأنّه مرتبة من مراتب العين فكذلك ليس معنى الموجود

في الذهن أنّ الذهن أي النفس الناطقة شيء وذلك الموجود فيها شيء

آخر بل المراد أنّه مرتبة من مراتب النفس ثمّ أنّ مراد القائلين بالاتحاد

المدرك مع المدرك بالذات ليس نحو اتحاد في عين المقام بل يستعمل ذلك

في موضعين أحدهما في مقام الكثرة في الوحدة بمعنى أنّ وجودات

المدركات منطوية في وجود ذلك المدرك بنحو أعلى كما للأطوار المعقول

التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي وثانيهما في مقام الوحدة في

الكثرة بمعنى أنّ المدرك بنوره النفيس انبسط على المدركات بلا تجاف

عن مقامه الشامخ بل كلّ مدرك متحد مع المدرك في مرتبته فالمتخيّل

مع النفس في مرتبة التخيّل وهكذا حتّى المعقول متحد مع العقل في مرتبة الظهور

بالمعقولات المرسلة المحيطة لا مع انه في مرتبة السر والخفي في الحقيقة
المدركة هي تمام النور الفعلي للمدركة في الثاني ولكن ذلك النور الفعلي
لما كان كالمعنى الحرفي بالنسبة الى ذات المدركة قوام ولا ظهور له الا بوجوده
وظهوره وبين المراتب اصل محفوظ وسر فافهم ق كالتفريق اتحد المدركة
بالمدركة وفي الموضعين ذلك الاتحاد بحسب الوجود واما المفاهيم فهي
المغايرة وعليها مدار الكثرة غرر في تعريف المعقول الثاني وبيان
الاصطلاحين فيه ان كان الاتصاف به العروض اي الاتصاف بالمعقول
وعروضه كاتصاف الانسان بالكلية وعروضها له كلاهما في العقل
فالمعقول بالثاني اي بلفظ الثاني والمراد بالثاني ما ليس في الدرجة الاولى
نظير الهيولى الثانية ثم هو متعلق بقوله صف الى آخره الاطلاق فانها
تحقق اذا كان الروي مكسورا او ساكنا الضمير ملحق به لانه يحرك
بالكسر فخرج من البيت تعريف المعقول الثاني انه العارض الذي عروضه
للمعروض والاتصاف المعروض به كلاهما في العقل ثم بعد الفراغ عن بيان
مفهوم المعقول الثاني باصطلاح المنطقي

مفهوم المعقول الثاني باصطلاح المنطقي اشير الى رسمه باصطلاح الحكيم بقوله
بما متعلق برسم في آخر البيت اي رسم الفصل العارض عروضه للعقل
اي في عقلنا متعلق بقوله اي رسم سواء كان الاتصاف في العين
او فيه اي في عقلنا الاتصاف اي الاتصاف به فحذف من باب الحذف
والايصال رسم فالمنطقي اي المعقول الثاني المنطقي هو الاول
من الرسمين كالمعرفية وسائر موضوعات مسائل المنطق كالنوعية
والجنسية والذاتية والعرضية والقضية والقياس فمعروض
المعرفية للحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان والاتصاف بها في العقل
لانه في الخارج جزئي والجزئي ليس معرفا فما في الخارج ذات الحيوان
الناطق لا وصف معرفيته ثانيهما اي ثاني الرسمين مصطلح للفلسفي كما
وهو اعم من الاول وتوضيح المقام ان العارض ينقسم اقساما عارض
يكون عروضه للمعروض والاتصاف المعروض به في الخارج كالسواد
ومنها انه معقول اول لكلا الاصطلاحين وعارض فيه كلاهما في العقل

فانها
كالكلية بل عارض عروضه في العقل ولكن الاتصاف به في الخارج كالابوة
ولئن لم يكن ذهنيا شيء في الخارج كالكلية لكن اتصاف الاب به في الخارج وكلاهما
معقول ثان والاول المعقود به من القضايا قضية ذهنية والثاني المعقود به
منها قضية حقيقية ووجه التسمية على الاول ظ لانه اذا عقل عارضا لا يعقل
الا بما عارضا لمعقول آخر واما على الثاني فلانه ما لم يتطرق تحليل العقل ولم
يعقل معروضا اولا لم يعقل عارضا ثانيا فمن شيئية او امكان معقول
ثان جاء بعض اثني يعني اذا عرفت معنى الاصطلاحين في المعقول الثاني ثم لا تخلط
كما خلط الاصطلاحين بعضهم في فهم كلام العلامة القوشجي عليه الرحمة فانه حيث
الجوهرية والعرضية والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية اراد المعنى
الثاني وتوهم ذلك البعض انه لا يعني له الا المنطقي فقدح في كلامه ثم ان
الشيء اشخاص بالشيئية العارضة في الخارج ولكن عروضها في الذهن والا
لزم التسلسل وان لا يكون من الامور العامة وكذا اتصاف المهية الخارجية لا
في الخارج ولكن عروضها لها في الذهن اذ لا يكون ذهنيا في الخارج لكونه بسبب

الضرورتين فلان لازم المهية

الضرورتين ولان لازم المهية اعتبارية والنفي لو كان عروض الامكان للمهية
في الخارج لزم اما التسلسل واما الخلف واما خلو الشيء عن المواد الثلث
والتوالي باسرها فاسدة غير [illegible] ان الوجود مطلق ومقيد وكذا العدم
ان الوجود مع مفهوم العدم كلا مفهوم مقسم من اطلاق وتقييد فقسم
فالوجود المطلق ما هو المحمول في الهلية البسيطة كالانسان موجود والمقيد
ما هو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب ورفع [illegible] عدم مطلق
ومقيد في تخصيص العدم باضافة لفظ المفهوم اشارة الى عدم [illegible]
القسمة في الوجود بمفهومه بل بحقيقته حقيقة كما هو مصطلح اهل الذوق فيطلق
الوجود المطلق على ما لا يكون محدودا بحد [illegible] وهو حقيقة الوجود التي هي من
حيثية الاباء عن العدم وعين منشئية الآثار [illegible] بحقيقة الوجود [illegible]
[illegible] والمعتبر على المرتبة [illegible] في احكام سلبية للوجود منها انه
ليس الوجود جوهرا ولا عرضا لان الجوهرية مهية اذا وجدت في الخارج
لا في الموضوع والوجود ليس بمهية ولا عرض [illegible] المنصوب [illegible]

وسلب العرضية لاجل ان لا موضوع له كيف والموضوع متقوم
بالوجود نعم مفهومه عرض اي عرضي بمعنى الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة
عنه باعتبار ذاته اي ذات الوجود من العرض اي تبعية المهيات الجوهرية
والعرضية فيكون الوجود الخاص جوهرا بعين جوهريتها لا بجوهرية اخرى وعرضا
بعين عرضيتها لا بعرضية اخرى بل يلحق الوجودات الخاصة احكام
للمهيات لكنها بالعرض ومنها انه لا ضد له لان الضدين امران
وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكونهما
تحت جنس قريب والوجود ليس وجوديا بل نفس الوجود ولا موضوع
ولا جنس له ولا له غاية البعد والخلاف مع شيء ولان الضدية المهية
عن شيئيتها به ولا مثل له لان المثلين هما المشتركان في المهية
ولوازمها والوجود لا مهية له نوعية او غيرها بل لا ثاني له فضلا
عن الضد والند اذ لا ميز في صرف الشيء فكلما فرضته ثانيا له فهو هو

لا غيره ومنها انه ليس جزء

لا غيره ومنها انه ليس جزء الشيء اي ركب منه ومن غيره تركيبا حقيقيا له
وحدة حقيقية لان الاجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون حالا في البعض
من بعضها منفعلا عن البعض كما في الممتزجات كذا الكمال والانفعال
على حقيقة الوجود غير جايزين بل يلزم الخلف فان الجزء الآخر والكل كلها
موجودة ثم ان في قولنا ولا اشتماله الكل مع التام نفي جزئيته للمهية وهنا
مطلق وكذا الاجزاء له ثم لما كان وجه السلب الآخر ظاهرا لم نتعرض له
بخلاف هذا فاشرنا الى وجه سلب الاجزاء العقلية عنه اعني المادة والصورة
فانهما اي اجزاء الجنس والفصل عينهما والتفاوت بالاعتبار ويلزم منه
سلب الاجزاء المقدارية لان المقدار من لوازم الجسم واذ لا مادة وصورة
فلا جسم ولا مقدار بقولنا اذ قد انتفى الفصل المقسم للوجود المقوم له
او القوام اي التقوم وان النفي في نقيض ادعاه هو في قوة النقيض
لزامها بيان ذلك انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل فجنسها الوجود

حتى يلزم منه سلب الاجزاء الخارجية ايضا

فيلزم الاول اذ قد تقرر ان كلا من الجنس والفصل عارض للآخر وعارضية الجنس
الى الفصل ليس في قوام ذاته وماهيته بل في تحصله ولهذا فالفصل بالنسبة
الى الجنس مقسم لا مقوم وذلك انا نتصور في الجنس الذي ماهيته
غير الوجود واما الجنس الذي هو عينه فيفيد انيته مفيد ماهيته وهذا هو
الفرق الذي ذكره ومن هذا البيان ليس الوجود نوعا بالضم اذ النسبة
بين المشخص والطبيعة النوعية ثابتة واما غير الوجود والغير هو
العدم او الماهية وهذا هو اللازم الثاني في غرره ان تكثر الوجود
بالماهيات وانه مقول بالتشكيك بكثرة الموضوع والمراد به ما يقابل
المحمول ومصادقه الماهية قد تكثر الى الوجود ولولا فالشيء بنفسه لا
يتثنى ولا يتكرر وكونه اي الوجود مشككا قد ظهر الى سابقا
عند قولنا الفهلويون اه ثم لما فرغ من هذا البيان ان في الوجود
كثرتين اشار اليهما كونه انسانا او فرسا وشجرا او حجرا وغير ذلك
وانه ذو كونه مقدما ومؤخرا

وانه ذو كونه مقدما ومؤخرا وشديدا وضعيفا ونحو ذلك اراد المثبتين
ان الكثرة في الوجود الثاني ليس بمتكثرة في الحقيقة ولا يتثلم به وحدة الطبيعة
المشككة فقد من راس المميز بين شيئين اما بتمام الذات
كالاجناس العالية والانواع بكل مع الآخر او ببعضها اي ببعض
الذات كالانسان والفرس او بجاء المميز بمشخصات وعوارض
غريبة كزيد وعمرو والمشاؤون لما حصروا اقسام التمايز في هذه
الثلثة ولم يتفطنوا القسم رابع تفطن به الاشراقيون لما قالوا
بالنقص والكمال في الماهية الواحدة وسنخهما بان يكون الناقص وا
الكامل كلاهما من تلك الحقيقة [illegible] يجوز عند الطائفة الاشراقية
كما في حقيقة الوجود فالمميز بين هذا الناقص وهذا الكامل ليس
بتمام ذاتيهما بان يكونا ماهيتين ولا بالفصول اذ كانا بسيطين ولا بالعوارض
والا لكانا متواطيا [illegible] بل بكمال ونقص الحقيقة ونقص كما
بان يكون الناقص والكامل ممتازين بتمام ذاتيهما البسيطتين لا بان يكونا ماهيتين بل بان يكونا

ولا يتثلم به صح
رخنه آمدن اندر باد

في اصل الماهية الواحدة صح

ماهية واحدة مقولة بالتشكيك فان كان المتفاوتان بماهية انحط
ولغيره انما به احدهما عن الآخر هو كما هو في الحقيقة ولما
علمت ان الوجود مشكك فاعلم ان كل المفاهيم والماهيات
حتى مفهوم الوجود من حيث هو لا من حيث الحكاية عن المعنون
عن السواء في نفي التشكيك عنها عن الاشكال بجميعها من الاولية
والآخرية والاولوية وخلافها والاشدية والاضعفية والازيدية
والانقصية والاكثرية والاقلية غرر في ان المعدوم ليس بشيء اشرع
في بعض احكام العدم والمعدوم اي ماهية ليس موجودا لكن
ليس صرفا فليس ثابتا ايضا خلافا للمعتزلة حيث يقولون
ان الماهية في حال العدم ثابتة وليست موجودة بوجه من
الوجوه فقد سوق الشيء لدينا معاشر الحكماء الاشياء الاخف
للاطلاق والاليس هو الوجود ولكن حسب المعتزلة الثبوت اعم

الشيء اي الماهية

اي اعم من الوجود

اي اعم من الوجود ومن النفي العدم اي وجعل العدم اعم من النفي
فالمعدوم اي الماهية الممكنة عنده ثابت وليس بموجود وكذا ليس بمنفي
والمعدوم الممتنع عنده منفي وليس بثابت والفطرة السليمة تكفي
في مؤنة ابطال هذا القول ثم ان بعض المعتزلة قال بتحقق الواسطة
بين الموجود والمعدوم وسماها حالا واطلق عليها الثابت ونفي الواسطة
بين الثابت والمنفي كما قلنا في النفي والثبوت نفي المعتزلة وسطا
وقولهم بها حال لكان شطط اي بعيدا عن الصراط المستقيم بصفة الموجود
لا موجودة كانت تلك الصفة ولا معدومة كانت مردودة به يتعلق
قوله بصفة اي الحال مردودة ومعرفة عندهم بصفة كذا اكثرا فقولهم
بصفة [illegible] المعنى الانتزاعي الغير مثل العالمية والقادرية
والابوة وسائر الاضافات لا المعنى القائم بالغير مطلقا كما هو معناه
المتعارف عند المتكلمين فالذات المقابلة للمعنى القائم به عنيان

عليها الثابت [illegible]

الاثنية عشر

وما تعتبر زعوا بان فقد التقيد عن الصفات الثبوتية فيبقى في احد مثل الاثنين

الغير المعتبر في مفهومها السلب من صفات الموجودات واعترض اكثر

على هذا الكلام بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من

الاحوال مع انها حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم واجاب عنه

شارح المواقف بان المراد بكونه صفة للموجود انه يمكن صفة له في الجملة

لا انه يكون صفة له دائما والضمير في هذا على مذهب من قال ان المعدوم

ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل

بعدمه

المعدوم ثابت او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض ولم يقل باتصافه بها

ساقط عن اصله ثم اشار الى بطلان هذا القول بقوله نفي

ثبت اما من قبيل التعداد واما من قبيل اسقاط

العاطف للضرورة معها اي مع العدم والوجود مرادفة

عقلا واصطلاحا كما هو كذلك لغة وعرفا افراده على تقدير

الاسقاط العاطف باعتبار

العطف باعتبار كل واحد وتارة باعتبار ان المصدر جاز الوجهين

ويحتمل ان يكون المراد دفعة مصدرا اي النفي والثبوت

يصاحبها المراد فيه مع العدم والوجود والحاصل انه كان

الواسطة بين المنفي والثابت غير معقولة كما بين

المعدوم والموجود فالترادف وشبهات خصمنا في باب

الحال مبني على باب ثبوت المعدوم من نفيه مردودة

فمن شبهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه وكل مخبر عنه

فهو شيء في الجواب ان المراد بالموضوع في الصغرى

ان كان المعدوم المطلق فلا نخبر عنه وان كان

المعدوم في الخارج فالاخبار عنه لوجوده في الذهن

ومن شبهات اثبات الكل ان الوجود ليس بموجود والا
لـ ... وغيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل ولا بمعدوم
والا لاتصف بنقيضه والجواب من وجوه الاول ان الوجود
موجود ولكن بنفس ذاته والثاني انه معدوم بمعنى انه
ليس بذي وجود ولا يتصف بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم
او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود الثالث النقض بوجود
الواجب تعالى والرابع قلب الدليل عليهم لان الوجود
لو كان حالاً والحال صفة للموجود لزم ان يكون المهية
قبل الوجود موجودة ويتسلسل اللهم الا ان يقال انه
صفة للموجود بهذا الوجود او يقال الوجود عندهم انتزاعي
والحال صفة انتزاعية

والحال صفة انتزاعية والاتصاف بالصفة الانتزاعية
لا يستلزم للموصوف تقدم الوجود منها لان الكلي الذي له
جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا
لكان شخصياً لا كلياً ولا بمعدوم والا لما كان جزءاً للموجود
كزيد والجواب ان الكلي موجود قولكم فيكون مشخصاً قلنا التشخص
لا يبعد عن الشخصية فانه نفس الطبيعة التي يعرض لها الكلية
في نشأة الذهن ولا سيما انه الا بشرط الذي هو مقسم للمطلقة
والمخلوطة والمجردة او نقول انه معدوم ولا يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم ولا بالموجود والا لزم قيام العرض بالعرض الا ان
التركيب الحقيقي يستدعي قيام الاجزاء بعضها ببعض والجواب ان
الاعراض بسائط خارجية فلا تقوم فيها في الخارج حتى لو كانت اللونية معدومة في الخارج لزم

لكان مشخصاً [illegible]

تقوّم الموجود بالمعدوم وايضاً قيام العرض بالعرض جائز غير نفي عدم
التمايز والعلية في الاعدام لا تمييز في الاعدام من حيث العدم وهو
اي المميز لها اي للاعدام اذا لوحظ اي في الوهم ثم تنقسم تلك
الاعدام وارتسمها في الوهم باعتبار الاضافة الى الملكات
فيتصوّر متمايزة ووجودات متمايزة ويضيف اليها مفهوم العدم
فيحصل عنده اعدام متمايزة في الاحكام واما مع قطع النظر عن
ذلك فلا يتميز عدم عن عدم والا لكان في كل شيء اعدام غير متناهية
كذلك في الاعدام لا علية حقيقية ولكن كان العدم في عدم
ولكن بها اي بالعلية فاهوا اي نطقوا كقولهم عدم العلة علة لعدم
المعلول فتقريبية اي قول على سبيل التقريب والمجاز فان
الحكم بالعلية عليها تشابه الملكات فاذا قيل عدم الغيم علة
لعدم المطر فهو باعتبار ان الغيم علة المطر فالحقيقة قيل لم يتحقق
اذا ان اي

لم يتحقق العلية التي كانت بين الموجبين

لم يتحقق العلية التي كانت بين الموجبين وهذا كما يجري في احكام الموجبات
في السوالب في القضايا في كونها حملية او شرطية متصلة
او منفصلة او غيرها كل ذلك بتشابه الموجبات غير ان
المعدوم لا يعاد بعينه اختلفوا في جواز اعادة المعدوم وعدمه
فاكثر المتكلمين على الاول والحكماء وجماعة من المتكلمين
على الثاني وهو الحق كما قلنا اعادة المعدوم بعينه فان
محل النزاع اعادته مع جميع مشخصاته وعوارضه فهو
محال ممتنع فلا تكرار في تجلية تعالى في كل آن الوجود شأن جديد
ليس كمثله شيء وفي كل شيء آية تدل على انه واحد وبعضهم كان
الى ليس فيه الضرورة والبداهة ادعوا واستحسن الامام الرازي
دعوى الضرورة والقائلين بنظرية المطالب استدلوا عليه بوجوه منها

انه لا اشتباه حصل

ما أشار إليه بقوله فإنه الضمير للشأن على جوازها أي على تقدير جواز الإعادة
حتم في الشخص المعاد تجويز تخلل العدم وهو بديهي البطلان لكنه وهو تقدم
الشيء على نفسه بالزمان وهو كذا تقدم الشيء على نفسه بالذات ومنها
أنه على تقدير جواز الإعادة جاز أن يوجد ابتداء ما يماثله أي يماثل المعاد من جميع
الوجوه مستأنفا أي ابتداء لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز
واحد والتالي [illegible] بطلانه أي بطلان يوجد مثله ابتداء ووجهه
عدم الامتياز بينهما لأن المفروض اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فلم يكن
أحدهما مستحقا لأن يكون معادا أي الشيء والآخر لأن يكون مماثلا جديرا بأن الذي
كون واحد منهما معادا أولى من كون واحد جديرا أنهم إن كان لتقرر الماهية منفكة
على الوجه جديرا وكان الوجه كلاهما عليها جاز اختلافهما في الحكم
لكنه محال ومنها أنه على تقدير جواز إعادة المعدوم بعينه العود
أي صار عين الابتداء إذ المفروض أن الهوية المعادة بعينها هي المبتدأة

ولأن الزمان من المشخصات

٣٤

ولأن الزمان من المشخصات أو لأنه أيضا يعدم ويجوز إعادته فإذا
أعاد الزمان المبتدأ صدق على المعاد أنه مبتدأ لكونه موجودا في الزمان
المبتدأ فيلزم الانقلاب والخلف أو اجتماع المتقابلين في الهوية
الواحدة ومنها أنه على تقدير أمكان جواز إعادة المعدوم بعينه ليس
عدد نفس العود بالغا إلى اثنين إذ حينئذ لم يكن فرق بين العود الأول
وبين الثاني والثالث والرابع وهكذا حتى يتعين الوقوف
على مرتبة فإن ما فرض عودا أولا ليس حالته إلا كما يفرض ثانيا أو غيره
كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة العود وكذا ليس عدد الوجود
المعاد بالغا إلى اثنين من وجهين أحدهما أنه حين إعادة ذات شخصية
يلزم أن يعاد جميع ما يتوقف عليه من علة أو شرط ومعد وغيرها
وعلة العلة وشرط الشرط ومعد المعد وهكذا حتى يعود الاستعدادات بجملتها
والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمتها بجملة ما سبق في
السلسلة الطولية والعرضية واللازم باطل بالضرورة وثانيهما أنه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الزمان

المبتدأ

ولو اعيد الزمان لزم التسلسل اذ لا فرق بين الزمان
والزمان المعاد الا بالسبق اذ انه في زمان لاحق وذاك في
زمان سابق فللزمان زمان فيلزم اعادته ايضا و
فان قلت سابقية الزمان المبتدأ بنفس ذاته لا بكونه
في زمان آخر سابق قلت فحينئذ لا يصدق عليه
المعاد لان السابقية ذاتية له فلا تتخلف ولا تصير
لاحقية فقد يقتضي جواز مفارقة السابقية وطرو
اللاحقية عليه المستلزم للجواز لكون الزمان في
الزمان من فرض جواز الاعادة فهذه وجوه ثلثة
اشرنا اليها بقولنا وليس الغاء الى اشياء ثم لما كان
عمدة دواعي المتكلم على انكاره ظنه منافية للقول
بحشر الاجساد الناطق بحقيته السنة جميع الشرائع الحقة
اشرنا الى فساد ذلك الظن

في المعاد بعين المعدوم

اشرنا الى فساد ذلك الظن فقلنا ما فيه ضر ان الجسم
اي بعد ما مصدرية فمن هو المعاد بضم الميم وان مع اسمها
وخبرها في موضع فاعل ضر وقولنا مفعوله لما سيأتي
في الفريدة الخامسة من المقصد الثالث من اقامة البراهين
الوثيقة على ان البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن
الموجود في دار الغرور وامتناعها اي امتناع الاعادة
لامر لازم اشارة الى جواب استدلال القائلين بجواز
تقريره انه لو امتنعت فذلك اما لمهية المعدوم ولازمها
فيلزم ان لا يوجد ابتداء واما لعارضها المفارق
فالعارض يزول فيزول الامتناع وتقرير الجواب ان
الامتناع لامر لازم لا للمهية بل للهوية او لمهية الموجود بعد العدم

ومعنى الامكان خلاف الاعتقاد الجازم اعني الاحتمال
في مثل قولهم فذره في بقعة الامكان ما موصولة لم يذده
اي لم يمنعه قائم البرهان كما اشار الى الجواب دليل آخر
اقناعي لهم وهو ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه و
وجوبه هو الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك
من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه
قائم البرهان والجواب ان التمسك بالاصل بعد اقامة الدليل
انه لا دليل على الامتناع امر غريب وبعد فيه ما فيه ومعنى ما قاله
الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي
ان تنكره بمجرد وروده في سنبله وذره في بقعة الاحتمال
العقلي لانه يعتقد امكانه الذاتي عز وفي دفع شبهة
المعدوم المطلق لما كان النفس الناطقة من عالم الملكوت
والقدرة كان للعقل اقتدار

لم يدفعه صح

والقدرة كان للعقل اقتدار لان يتصور عدمه اي عدم نفسه فيلزم اتصاف
العقل بالوجود والعدم وعدم غيره من الموجودات الخارجية فيلزم
اتصافها بالوجود والعدم وله اقتدار لان يخبر اعني نفي مطلق و
عدم بحت وهذا من اضافة الموصوف الى الصفة وقوله بلا اخبار
صلة لقوله ان يخبر اذ المعدوم المطلق لا يخبر عنه اصلا وهذا اخبار عنه
بلا اخبار ولان يخبر بامتناع عن شريك الباري فيقول شريك الباري ممتنع
مع ان الاخبار عن الشيء متوقف على التصور وكلما يتقرر في عقل ادراكه
فهو من الموجودات ويحكم عليه بالامكان لا بالامتناع وثابت بالجزاء
ويخبر بثابت في الذهن والا ثابت فيه اي في الذهن عن الشيء المتعلق
بخبر المقدر اي يخبر على سبيل الانفصال الحقيقي عن الشيء بانه اما ثابت في
الذهن او لا ثابت فيه مع استحالة ذلك التصور الشيء بالثابت في الذهن
المستلزم لثبوته في الذهن فظهر مما ذكرنا في هذه كلها شبه قضايا وتهافت

بكسب الظاهر فاشرنا الى ان لا محذور فى ذلك بقولنا بهذا فى الى نه كل واحد
فما يجرى الاوصاف الكتبية مبان لسرم التهافت فى شريك الحق سبحانه
ولقد مر تحقيق ما تحقق فكما ان الجزئى جزئى مفهوماً ولكنه مصداق
للكلى فكذا شريك البارى شريك البارى مفهوماً وممكن مخلوق للبارى مصداقاً و
ريثما من لم خلا من الزوقيات ولا خلا لم من النظريات يقول شريك
البارى لا يتصور وفرض لم يفرق بالرد لا بشاله لولا اكرسم مغالطين
ولم يتسلط عليكم المفهوم والمصداق لم رأيتم ان كل مفهوم تحقق فى
ذهن او خارج لم يخرج عن كونه ذلك المفهوم ولم ينقلب عن ذاته
بالوجود بزاته على ما هو عليه فالبياض اذا وجد فى الخارج او فى
الذهن على اى كان اوسع فلا لم يخرج عن كونه بياضاً ولم ينقلب
وجهاً لما ان وجوده لم يغير ذاته بياضاً فمفهومات الممتنع وشريك البارى
والمعدوم المطلق وغيرها كذلك لا يشذ عن انفسها فاذا فرضتم مفهوماً
الى كيف يؤى فرضتم

لنفسه ضرورة
الى كيف يؤى فرضتم مفهوم الممكن او مفهوم الواجب وثبوت الشى
وسلبه عن نفسه ضرورى قدماً فافهم فانه جزئية اخرى من هذه القاعدة
انه فى موضع التعليل ذاتاً اى مفهوماً عدم لكن ذلك الدوام الحمل الشديع
ثبوت حيث تعلقا بالذهن او القسم غرض فى مناط الصدق فانه القضية
الحكم لان فى قضية خارجية صدق مثل الحكم القضية الحقيقية الكاذبة
للعين المطلق وحقيقته من النسبة الحكمية الخبرية والتعبير الحق للاشارة
الى اتحاد الذات مع الصدق فان الصادق هو الخبر المطابق
بالكسر للواقع والحق هو الخبر المطابق بالفتح للواقع طبق لنفس الامر
فى الذهنية متعلق بالنسبة الحكمية وتلخيص المقام ان القضية قد تؤخذ
خارجية وهى التى حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة فى الخارج
محققة كقولنا قتل من فى الدار وهلكت المواشى ونحوهما مما الحكم فيها
مقصور على الافراد المتحققة الوجود وقد تؤخذ ذهنية وهى التى حكم فيها على الافراد الذهنية فقط

ككون الكلي اما ذاتيا واما عرضيا والذاتي اما جنس واما فصل وقد تكون

حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج محققة كانت

او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او متحيز او منقسم الى غير النهاية

الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم اذا عرفت هذا فنقول

الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا

في الحقيقية اذ فيها ايضا حكم على الموجودات الخارجية ولكن محققة

او مقدرة واما الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها لما في

نفس الامر اذ لا خارج لها لتطابقه واما نفس الامر فقد اشار الى تعريفه

بقوله بحد ذات الشيء اي نفس الامر حد اي حد وعرف نفس الامر بحد ذات

الشيء والمراد بحد ذات هنا ما يقابل فرض الفارض ويشمل مرتبة الماهية

والوجودين الخارجي والذهني فكون الانسان حيوانا في المرتبة وموجودا

في الخارج او الكلي موجودا في الذهن كلها من الامور النفس الامرية اذ

ليست بمجرد فرض الفارض

ليست بمجرد فرض الفارض كالانسان حمار فالمراد بالامر هو الشيء نفسه

فاذا قيل الاربعة في نفس الامر كذا معناه ان الاربعة في حد ذاتها كذا

فلفظ الامر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر ثم اشار الى ما قيل

ان نفس الامر هو العقل الفعال يقولون وعالم الامر وذا اي ذلك العالم

عقل كلي يعبر اي ويعبر نفس الامر عند البعض عالم الامر وذلك العالم

عقل كل صغير وكبير وبسيط ومركب فيه مسطور والتعبير بالعبارتين

للاشارة الى الاصطلاحين احدهما اصطلاح اهل الحكمة حيث يعبرون عن عالم

العقل بعالم الامر مقتبسين من الكتاب الالهي الا له الخلق والامر وثانيهما

التعبير النبي بنفس الامر وانما عبر الحق تعالى عنه بالامر لوجهين احدهما

من جهة انه كالانية والاستهلاك في نور الاحدية اذ العقول معطلة

من صقع الربوبية من الانوار الاسفهبدية لا ماهية لها في التحقيق فمناط البينونة

الهيولى الذي هو المادة سواء كانت خارجية او عقلية مفقود فيها فمجرد
الوجود الذي هو امر الله وكلمة كن الوجودية النورية وثانيهما انه
وان كان ذا مهية يوجد بمجرد امر الله وتوجه كلمة كن اليه من غير
مؤنة زائدة من مادة وتخصص استعداد فيكفيه مجرد امكانه
الذاتي والآخر اصطلاح الحكماء حيث يعبرون بالعقول عن المفارقات
المرضية وهذه العبارات ايضا كثيرة الورود في لسان الشريعة
ويمكن ان يكون التعبير عن العقل بمعنى الحسبان لا بحسب مشابهتها
اولوية المعنى الاول لان ظهوره انسب بوجود تجرده او مادة وكونه
عند شي ما دام كان اولويا حاليا نوريا خارجا عن النفس ثم من النسبة
بين نفس الامر والخارج والذهن بقولنا من خارج اعم اي نفس
الامر حذف لان الكلام قد كان فيه اعم مطلقا من الخارج اذ
للذهن عموم فخصص ما هو في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس

كما ان نفس الامر

كما ان نفس الامر من الذهن من وجه اعم ثم ذكر مادة الاجتماع
والافتراق بقوله اذ في صوادق القضايا كقولنا الاربعة زوج
صدقا اي اجتمع نفس الامر والذهن وفي الكواذب وفي حق مطلق
عن همه فرقا في الكواذب مثل الاربعة فرد يتحقق الذهن لا نفس
الامر وفي الحق تعالى يصدق النفس الامري لا الذهني لكونه خارجا
صرفا لا يحيط به عقل ولا وهم ومن هنا ظهر النسبة بين الخارج والذهن
ايضا والتعبير بالذهن مرة وبالذهني اخرى للاشارة الى جريان هذه
النسب بعينها في ذوات الذي عرضها الجعل للارتباط اي الوجود الرابط
متعلق بقسم ولما الوجود النفسي الوجود اذ قسم فالجعل للتاليف
والبسيط عم اي الوجود لما كان مقسوما الى الرابط والنفسي فقسم
الجعل والقسم الى الجعل التاليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا
تعريفهما فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود النفسي والجعل المؤلف ما كان متعلقه الوجود الرابط

وهذه قضايا كواذب صح

الوجود المطلق اذ ثبوتيته صح

فان الاول جعل الشي ذاته نفس الشي وبيان الاول ان الجعل المتعدي

لو امر دا الثاني جعل الشي شيئا والجعل المتعدي لاثنين والتركيب كما من

ذلك يمكن بعد اثباته من مجعولية الوجود حيث يرد انقسام الجعل

مراد اقسام الوجود ثم الجعل المؤلف يتحقق تحققه بالعرضيات المفارقة

لخلو الذات عنها ولا يتصور بين الشي ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته

ولا بينه وبين عوارضه اللازمة كالانسان انسان والانسان

حيوان والاربعة زوج لان النسب ضرورية ومناط الاحتياج الى

الجعل الامكان والوجوب والامتناع مناط الغنى ولهذا قال الشيخ صاحب المشمش

مشمشا بل اوجده والا بهذا اشير قوله في عين فهذا معنا

لا غير العرض المفارق الجعل المؤلف الله هو اكبر التمر اليه النخيفة

ثم لما كان الممكن زوجا تركيبيا له ماهية ووجود وكان منهما

القائلون تشتتوا في مجعولية الممكن جعلا بسيطا على ثلثة اقوال

لما قلنا في كل ممكن ماهية او وجود

فان [illegible]
[illegible]
والله اعلم

لما قلنا في كل ممكن ماهية او وجود او صيرورة عبارة اخرى للاتصاف فذهب فريق

منهم وقد يعبر عنه بتلك معقولا جعل كل اقوالا معقول رووا وعزى

الى المذهب الاول للاشراقيين وقالوا اثر الجاعل اولا وبالذات نفس الماهية

ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية بلا انضمام من الجاعل

لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية كما

لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتا الى

جعل على حدة اقول اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان

شيخ الاشراق قدس سره واتباعه وكان القول بتقرر الماهيات منفكة

عن الوجود كان في عصره شايعا فحسبوا ان قالوا بمجعول

الوجود ذهب الوهم الى غناء الماهية في تقررها عن الجاعل

لمغايرة الماهية للوجود فيلزم اثبات الازلية فدفع هذا الوهم

صدرهم على القول بان الماهية في قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل

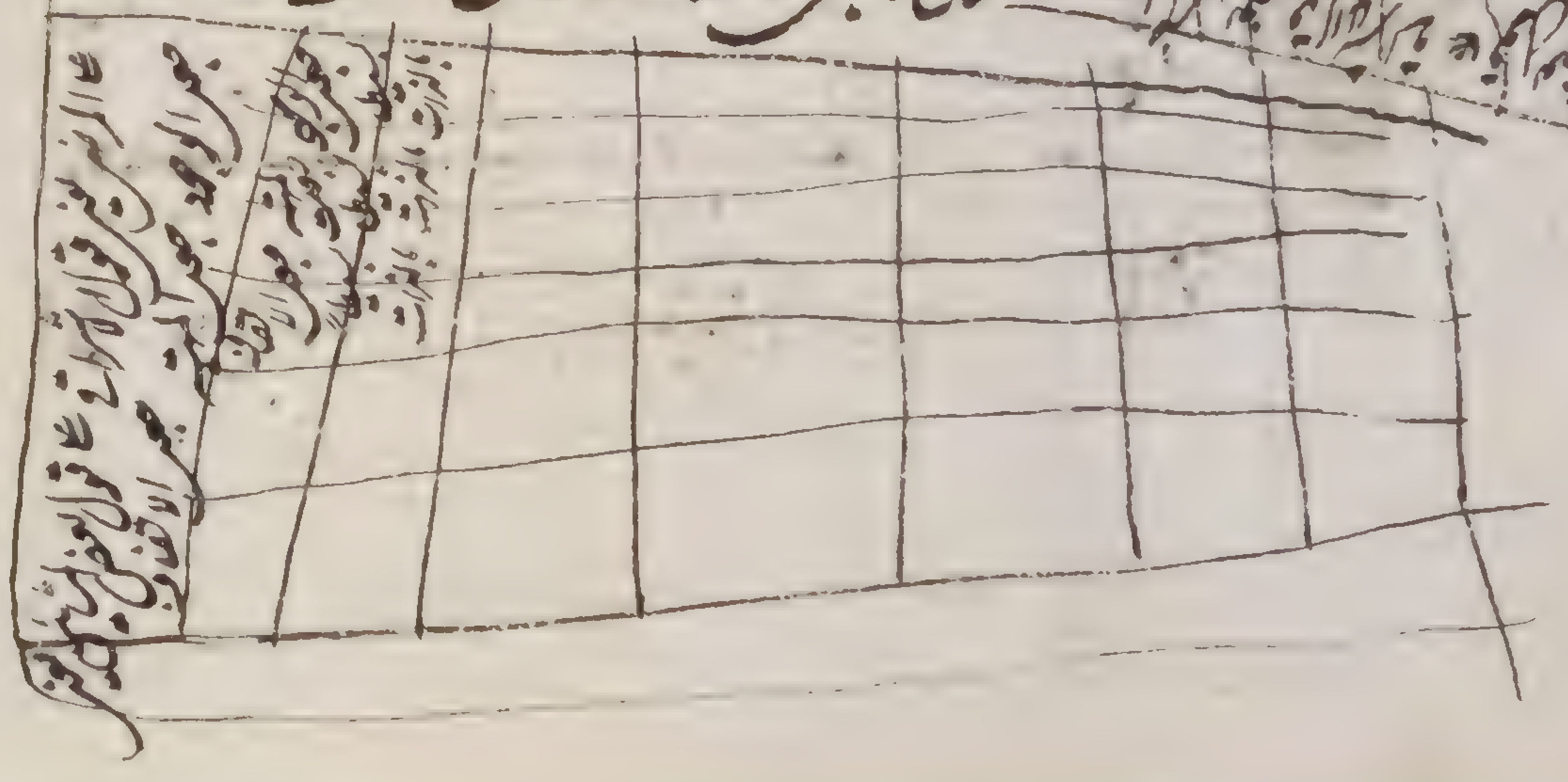
كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة في المسئلة السابعة والعشرين
من الشوارق مع تصلبه في اصالة الماهية جعلاً وتحققاً المراد
من كون المجعول هو الماهية دفع هو نفي توهم ان كون الماهيات ثابتة
في العدم بلا جعل ووجود ثم يصير من الجاعل الوجود او الاتصاف
الماهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في التزام
ان جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتحقق ان لا ماهية قبل
الجعل واليه اي ميل مذهب استاذه الحكيم المحقق الالهي
في العمل بعد الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات
والماهية مجعولة بالعرض انتهى وكما قال السيد المحقق الداماد
انه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود فاحدس انها
اذا استغنت بحسب نفسها من حيث صدق قوامها عن الجاعل
صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها وخرجت من حدود بقعة
الامكان وهو باطل اقول

التوهم صح

الامكان وهو باطل اقول يرد عليه ان استغناء الماهية بالذات
عن الجاعل لكونه ناشئا واعتبارية وانها من المجعولية لا يخرجها
عن الامكان ولا يلحقها بالغني من فرط التحصل وانه فوق التمام
والضعف كيف يكون نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود وهي لا
موجودة ولا معدومة ولو كانت مصححة لزم الانقلاب عن
الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي كما في الكفار وقد مشى
المشاؤون الى نحو الباقي لكن محققوهم نسبوا الى جانب مجعولية
الوجود وغيرهم الى مجعولية الاتصاف وصيرورة الماهية
موجودة وبعض هؤلاء اراد ان اثر الجاعل امر بسيط
يحلله العقل الى موصوف وصفة وبحقيقة ذلك الامر
البسيط هو الوجود والا فظاهره شنيع لان الاتصاف
فرع تحقق الطرفين وانه امر انتزاعي ثم شرع في استيفاء اقسام البحث بقوله

اذ ادراك اصل امر بسيط صح

بالذات و بالعرض من جعل مركب و من جعل بسيط و هى اربعة
فى الثلثة اى الثلثة المذكورة من مجعولية الوجود والمهية
والتصيرورة اضرب فتصير اثنى عشر فعلى القول
المرتضى ما هو الصحيح من هذه الوجوه جعل الوجود بالذات
جعلا بسيطا و جعله بالعرض مركبا و جعل المهية والاتصاف
بالعرض بسيطا و مركبا و ما هو الباطل جعله بالذات مركبا
وجعله بالعرض بسيطا و جعلهما بالذات بسيطا و مركبا
وقس عليه الصحيح والباطل فى القول الاشراقى و على
القول بجعل الاتصاف و ان شئت فانظر الى هذا الجدول



ثم اشرنا الى ما هو الصحيح بقولنا جعل الوجود عندنا قرار الشئ مهية
مجعولية بالعرض كذا الاتصاف اى مجعولية بالعرض و بهذا الجعل
اى الجعل بالعرض جعل تركيبا اى جعلا تركيبيا الوجود مع ذين
اى المهية والاتصاف فاذا جعل الوجود بسيطا فالوجود
وجود مجعول تركيبا بالعرض و كذا المهية والاتصاف مجعولية
تركيبا و لكن بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود بسيطا فهذا
جميع ذلك و هو امر من النسبين ثم شرعت فى ذكر الادلة
فى القول المرتضى فمنها قولى و لى على القول الذى هو الى اعتبارى
ان لازم المهية اعتبارى و انما كان اعتباريا لانه ثبت لها
بما هى هى مع قطع النظر عن الوجودين حتى لو فرض ان المهية
تكون متقررة منفكة عن كافة الوجودات لكان لازما لها والمهية بهذا الاعتبار اعتبار اعتبارى ثالث

فايزها لك اولا بالاعتبارية وكل معلول لذيه اي الواجب وهو العلة
وهذا من قبيل قوله انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه قد لزم
لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة فاذا تمهد هاتان المقدمتان
ففي سوى المعلول الاول بلا حد الحق والقيوم المطلق حتم ولزم
من قول الاشراق وهو مجعولية المهية اشراقيتها اي اشراقية
ذلك السوى لان الكل لازم مهية المعلول الاول اذ المفروض
ان ما هو الصادر بالذات والاصل في التحقق في المعلول الاول
هو المهية وما سواه معلول ولازم لمهيته وح فالمنفرد لازم
واستثنى المعلول الاول لانه لازم الوجود الخارجي فان ا
الواجب تعالى مهية انية والفرض منها في المحل السلاب
سنخيتها اي سنخية المهية بالغير للشي لا كالندى من البحر فانه
ولهذا تعالى عن ذلك الواهب الصور متعلق بسنخيتها حيث
تقليل اشعار المهية عنه

تقليل اشعار المهية عنه سبحانه ظهر بك و معلول الوجود وجود
و علة المهية مهية في المهية والتعلق بالمجعولية والاتصاف حالة معلولية
فبقي الوجود و منها مثل انسلاب كونها اي كون المهية مرتبطة
الايجادي حيث تلاحظ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فكيف
عن الايجاد والارتباط و اشكال ان ذات مجعول بالذات به
اي بالارتباط اما ايجادي مشترط به يكون عين الارتباط
التحقيق الفريدة الثانية في الوجوب والامكان غرر في المراد
الثلث ان الوجود الرابطي ثبوت الشيء شيئا ورابطي ثمة
نفسي قد يقع ان المتحركة بشم الحاجة و من قوله فبضيت ثمة
فقط لا يعني والمعنى المشترك بين الرابطي والنفسي ثبوت
الشيء فهناك اي ضبط واضبط لانه اي الوجود مطلقا اما يكون وجودا في نفسه
ولو لله الوجود المحمول وهو مفاد كان التامة المتحقق في الهليات البسيطة او يكون وجودا لا في نفسه

الهليات

أن يكون موجوداً لا في نفسه وهو مفاد كان الناقصة المتحققة في
المركبة ويقال له في المشهور الوجود الرابطي والاولى على ما في المتن
ان يسمّى بالوجود الرابط على ما اصطلح عليه السيد المدقق الداماد في
الافق المبين وصدر المتألهين في الاسفار ليفرق بينه وبين
وجود الاعراض حيث اطلقوا عليه الوجود الرابطي فالمقول المحقق
اللاهيجي في بعض تعليقاته ان وجود العرض مفاد كان الناقصة
وهم لانه محمول يقع في هلية البسيطة كقولك البياض موجود
بخلاف مفاد كان الناقصة اعني الرابط فانه دائماً رابط بين
الشيئين لا ينسلخ عن هذا الشأن وما اي وجود في نفسه اما
لنفسه كوجود الجواهر سمّاه المؤلف بالنفسي تخفيفاً او ما
بمعنى علا او غيره لغيره او وجود في نفسه لغيره كوجود العرض
حيث ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره فهو وجود في

نفسه لكونه محمولاً

وقول المحقق اللاهيجي في بعض اه منه

نفسه لكونه محمولاً وله ماهية تامة ملحوظة بالذات في العقد ولكن
ذلك الوجود في غيره لانه من انحاء نعت للموضوع ثم النفسي
قسمان لان الوجود في نفسه لنفسه اما بغيره كوجود الجوهر فانه
ممكن معلول واما بنفسه وهو وجود الحق تعالى كما قلنا والحق
نحو ليسه اي وجوده في نفسه لا كالرابط حيث انه وجود لا في نفسه
لنفسه لا كالرابطي فانه في نفسه لغيره بنفسه لا كوجود الجوهر فانه
وان كان لنفسه لكن ليس بنفسه وجعل العرض موجوداً في نفسه لغيره
والجوهر موجوداً لنفسه بغيره لانيا في ما حقق في موضعه من ان
وجود ما سوى الواحد الاحد رابط محض لان ما ذكرها انما هو
فيما بين الممكنات انفسها والا فالكل روابط صرفة لا نفسية لها بالنسبة اليه
ان هي الا متوهمات وتماثيل وانفسها اعدام واباطيل فقد كان اي الوجود معا

موجوداً في نفسه اه منه

والجوهر موجوداً في نفسه لنفسه اه منه

بالنسبة اليه منه

ذا الجهات اي صاحب الجهات وهو خبر كان في الاذهان هذا
الا انها في الخارج مواد وفي الاذهان جهات وجوب
بالتجرد بدل من الجهات لا بالرفع ليتوافق الزوايا والامتناع
اذ الامكان كلمة او للتنويع وهي اي الجهات غنية عن الحد
لكن معانيها متمايزة في النفس ارتساما اوليا فمن اراد
ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا لم يات الا بتعريفات دورية
مثل ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والممكن ما لا يلزم
من فرض وجوده وعدمه محال والممتنع ما ليس بممكن اذا تحقق
ان لا امكان وغير ذلك فهي ذات اي ليس فيه اي صاحبة اقتدار
في العقل اعني التميز بالوجود غير في الخارج انها اعتبارية وجودها
في العقل بالتمكن لا في الخارج لوجوه منها قولنا للتصديق في
المعدوم فان المعدوم الممتنع ممتنع الوجود وواجب العدم
والمعدوم الممكن ممكن الوجود لا العدم

التي هي كيفيات النسب مع العقد اه وجودها اي وجود الجهات

والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم واتصاف المعدوم بالكيفيات
الوجودية العينية محال ومنها قولنا والتسلسل بيانه انه
لو كان كل من هذه الكيفيات متحققة في الاعيان لكانت مشاركة
لغيرها في الوجود ومتميزة عنها بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها
فاتصاف ماهياتها بوجودها ممكن عن اصله [illegible] ثم الى
الى البطلان متمسكات القائلين بانها امور خارجية يقولون
[illegible] فيه صح ان لو لم تكن الجهة سوى الامتناع اذ لم [illegible] احد
الى ثبوتية [illegible] لزم من عدمية المجموع مجموع المعدودات
الثلث المذكورة في البيتين او كل واحد من الثلث بان يكون
الخصوصية حيث وقعت على سبيل التمثيل احدها انه
قولنا امكانه لا كان عينيا قولنا لا امكان له اذ لا ميز
في الاعدام فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف وهو ظاهر البطلان

ممكنا هف ح

ان الامكان ح هو الامر العدمي ونقيض الامكان هو ح انه الشي العدمي والشي مطلقا در فعه متناقضان والاعدام باعتبار ما لنيافيه اليها متمايزة كما مر وثانيها انه رفع النقيضين لزم لانه اذا كان الوجوب والامكان عدميين والاوجوب واللاامكان اليضم عدميان وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما لزم المحذور ووجه البطلان اولا النقض بالعمى والاعمى وثانيا انه فان معنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على شي بان لا يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شي لا عدميتهما في انفسهما وثالثها انه يرح الواجب عن ذاته اي عن الواجب الوجوب التجسم اي ينقطع ويزول مسانه ان الوجوب اذا كان اعتباريا لزم ان لا يكون الواجب واجبا الا عند اعتبار العقل وعند عدمه لم يكن واجبا

اعتبار العقل وعند عدمه لم يكن واجبا ووجه البطلان النقض بالامتناع بين اشتية واكتي بان اتصاف الذات بمفهوم في ظرف لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه مع ان الكلام انما هو في الوجوب الذي هو كيف النسبة غرر في بيان اقسام كل واحد من المواد الثلث وكل واحد من الوجوب والامكان والامتناع ليس الا كما يكون بالذات والغير اي وبالغير وبالقياس فيحصل من ضرب ثلث في ثلث تسعة مثل الوجوب بالذات والوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير وقس عليه الباقي في الاخيرين والامكان فغيري اي الامكان بالغير ليس من اقسامه فبقي الاقسام المتحققة ثمانية فليس بالذات منها اي من كل واحدة من هذه المواد ينقلب الى الاخر ذكر هذه المسئلة بالفاء المفيدة للسببية للاشعار بانه لم امتناع الامكان بالغير اذ لو كان الشي ممكنا بالغير فاما ان يكون في حد ذاته واجبا

لكتس
مداحالفهم
والعقل

او ممتنعاً او ممكناً اذ القسمة الى الثلثة على سبيل الانفصال
الحقيقي فلا يجوز ان تخلو عنها فعلى الاوليين لزم الانقلاب
وعلى الاخير لزم ان يكون اعتبار الغير لغواً ثم اشرنا الى ان القسمة
بالقياس من الثلثة بقولنا بالقياس اي بالقياس من
المجموع لمجموع هذه الاشكال فقولنا كالمتضايفين مثال
للواجب بالقياس الى الغير وللممتنع بالقياس الى الغير
فالاول باعتبار وجودهما والثاني باعتبار وجود احدهما
وعدم الآخر والجملة المتضايفان وضعاً ورفعاً وجمعاً
موضوع المثالين وتلخيص المقام ان الوجوب بالقياس
الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء
الاعم من الاقتضاء فيرجع الى ان الغير يأبى ذاته
الا ان يكون للشيء ضرورة

باقتضاء ذاته

الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاته
كما في الواجب بالقياس المتحقق في المعلول بالنسبة
الى العلة او بحاجة ذاتية كما في الوجوب بالقياس المتحقق
في العلة بالنظر الى المعلول او باستدعاء من الطرفين
بلا اقتضاء منهما ولا من احدهما كما في وجودي المتضايفين
فكل واحد منهما واجب بالقياس الى الآخر لا بالآخر
اذ لا علية بين المتضايفين فالوجوب بالقياس يجتمع
مع الوجوب الذاتي والغيري وينفرد عنهما ايضاً والامتناع
بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجود الشيء بالنظر الى الغير
بحسب الاستدعاء المطلق كما في وجود المعلول بالنسبة
الى عدم العلة وعدمها بالنسبة الى وجودها وكما في وجود احد المتضايفين بالنسبة الى عدم الآخر

بالنسبة الى عدم الآخر وعدمه بالنسبة الى وجود الآخر وهو اليقيني كما بقيد

في العموم والامكان بالقياس الى الغير لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر الى الغير

ويرجع الى ان الغير لا يأبى عن وجوده ولا عن عدمه بل يكون الى

وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة

العلية والمعلولية او الاتفاق في علة واحدة والا مثل المتضائفين

يقول ثمة علاقة كالمفروض واجبين اذ لا علاقة لزومية اقتضائية

بينهما ولا لم يكونا اذ احدهما واجبا فيحصل كل واحد منهما لا بد

عن وجود الآخر ولا عن عدمه وهذا الفرض له فوائد علمية اخرى كما في مسئلة

نفي الاجزاء عن الواجب وغيرها غير في اكثر متعلقة بالامكان

بعضها بحسب الموضوع وبعضها باللواحق فمنها قوله عروض الامكان

للماهية بتعين من العقل ووقع خيالها من حيث هي معقولة

النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته فيتصف بسلب الضرورتين

اي ضرورة الوجود والعدم

دوام عنه اعتباره

دوام عنه اعتباره فمتصف بسلب الضرورتين اي الامتناعين ومنها قوله

وهو ان الامكان الذاتي مع الغيري من ذين اي الوجوب والامتناع

اجتمع بخلاف الذاتي منها مع الغيري منها ولا منافاة بين الاقتضاء

من قبل ذات الممكن للوجود والعدم واقتضاء من قبل الغير للوجود

او العدم ومنها قوله وقد يراد منه اي من الامكان في استعمال

اي استعمال الالهي والمنطقي الامكان العام منقضاء العامي وعيارة الامكان

في العرف العام الخاص كان بمعنى سلب الضرورة عن طرف المخالف

فكما لو يقولون الشيء الفلاني ممكن اي ليس بممتنع كما ان معناه المشهور

اعني سلب الضرورتين خاص وذاتي حيث تفطن به الخاصة ولم نذكره

في ترتيب معانيه اذ جعله اصلا والكلام فيه اي الامكان الاخص وهو

سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية فان الشيخ في منطق الاشارات

قد ذكر معنى ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين

وهو لكون الحكم غير ضروري الثبوت ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك

بل يمكن كالكتابة للانسان انتهى فالكتابة ضرورية للانسان في حال عمومها
واما بالنسبة الى النفس والطبيعة الانسانية فمعلوم ان لا ضرورة ذاتية
لاستوائها بالنسبة الى الكتابة واللاكتابة ولا ضرورة وصفية ولا وقتية
اذ لم يوخذ في جانب الموضوع وصف عنوانه ولا وقت
مشروطا بهما الكتابة والامكان استقبالي وهو سلب الضرورات
جميعا حتى الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبرا في الاوصاف المستقبلة
لكن قال المحقق اللاهوري قدس سره عند ذكر اشتراط هذا المعنى انما اعتبره
من اعتبره لكن بالنسبة الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا او معدوما
فيكون انتساب قياسه حاق الوسط الى احد الطرفين ضروريا والباقي
الطرف لا يمكن الا بالنسبة الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها هي
موجهة اذا مان وقتها ام لا فينبغي ان يجري هذا الممكن الممكن بالمعنى
الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين يسلبان عنها التعين
احد طرفيه بالضرورة كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى وفي قوله كما

من الممكنات التي لا يعرف اه

في الاستقبال

من الممكنات التي لا يعرف اه اشارة الى ان عدم تعين الوجود والعدم
وبقاء الممكن على صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر
ولهذا قال في مباحث الشافعي من شرح الاشارات الصدق
والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد
لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالية فان
الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا
كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها
متعينين وان كان بالقياس الينا بجهلنا غير متعينين واما الاستقبالي
فقد يقع في عدم تعين احد طرفيه اما هو كذلك في نفس الامر او
بالقياس الينا والجمهور يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق انه ل
لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها ويمتنع بدونها
والشبهة تنتهي العدد الى ما عدا قبل يجب انتهى فظهر ان هذا الذي اعتبره الجمهور من المنطقيين

بالامر

من المنطقيين واما التحقيق الحكمي فيؤدي ان الاستقبال
والماضي والحال متساوية في عدم التعين في نظرنا وفي الواقع
التعين في نفس الامر وفي الضرورة والامتناع في
والامكان باعتبار نفس المفهوم ومنها قولنا قد لزم الامكان
للماهية اي نفس شيئية الماهية كافية فيه بلا حاجة الى مؤثر لتقرره
زايدة لانه ليس الا عدم الاقتضاء للوجود والعدم فاذا تصورت
الماهية ونسبة الوجود والعدم اليها علمت انها بذاتها
لا تقتضي هذا العدم واذا كان الامكان لازما للماهية
عند اعتبار ذاتها من حيث هي فلا يعبا بشبهة [illegible]
في المقام من ان الممكن اما موجود واما معدوم وعلى ان

تقرير فله الضرورتان

تقرير فله الضرورتان بشرط المحمول فاين يمكن والفيم اما منع وجه
بسببه التام فيجب واما مع عدمه فيمتنع ومنها قولنا واحتياج
الممكن الى المؤثر بديهية اولية غير مفتقرة الى البرهان
بل الى شيء آخر مما يفتقر اليه اقسام الحكمة الاخرى ولكن
التصديق الاولي قد يكون فيه خفاء لعدم تصور اطرافه
وخفاء التصور غير قادح في اولية التصديق واعلم ان
القائل بالبخت والاتفاق منكر لهذه القضية وانكارها
مساوق لجواز الترجح بلا مرجح الذي لا يقول به الا الاشعري [illegible]
وذكر الفخر الرازي من قبلهم شبهات منها ان احتياج
الممكن الى المؤثر اما في ماهية الممكن او بعد ماهيته واما في وجوده

بأن يجعله وجوداً وهما مستلزمان لسلب الشيء عن نفسه كما لا يخفى
وأما في الاتصاف وهو أمر عدمي والجواب أن الأثر يجعل وجود
لم يرتبط لا الوجود وجود كما مرّ ومنها أنه لو احتاج إلى المؤثر
فصفة المؤثرية إليه أي شيء ممكن فاحتاجت المؤثرية إلى آخر
وهكذا فيلزم والجواب أن صفة التأثير في العقل فقط
وليست متأصلة ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها لأن
ثبوت شيء للشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في الخارج ومن الأدلة
المتعلقة بالامكان حاجة الممكن إلى العلة في البقاء أيضاً
كما قيل لا فرق في الحدوث والبقاء في الاعتبار إذ لم يكن ممكن
الافتقار فكما لم يكن وجوده في أول الحال باقتضاء من ذاته
فكذا في ثاني الحال وثالث الحال وهكذا إلى آخر مناط الحاجة
كما سيجيء آنفاً هو الامكان

٥١

وبه يتصور

كما سيجيء آنفاً هو الامكان وهو لازم للماهية فكذا الحاجة بعد الوجود إلا مكانه
في آن وفي آن من أوقات الواقع كان سواء كان في الدهر
أو في الزمان أو في طرفه حالاً أو بقاء على الفقر والفاقة إلى
العلة لأنه ذات له الفقر وهو مستدرك بذاتها بحيث لو قطع النظر
عن وجودها لم يكن شيئاً وبوجه يعتبر بقطع النظر عن ذاتيات
شيئية الماهية حيث لا يبقى منه الماهية فما أسخف قول من يقول
إن المعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاء وقد تشبثوا بأنه لو جاز
على الفاعل العدم لما ضر عدمه وجود العالم تعالى عما يقول الظالمون
وقوله وإنما فاطن التمثال كون [illegible] جواب عما على أن يقولوا
لو احتاج الممكن في حال البقاء إلى المؤثر فتأثيره إما في الوجود
الذي هو كان حاصلاً قبل هذه الحال فهو تحصيل الحاصل وإما في وجود جديد
حادث فيعنيه وهو تحصيل والجواب أن التأثير في أمر جديد لكنه استمرار الوجود الأول

وانقالة الا امر منفصل عن الاول لكن خلاف الفرض ولما تمسكوا
بمثال البناء والبناء مناسب تكلم عليهم بان مثل المجعولية
وعلة الفعل اى كمثل الفعل الشخصى فانه يتبع مع فعله لم يكن شيء بعده
ويبقى ببقائه ويدور معه حيثما دار والبناء ليس علة موجدة
بل حركات يده علة معدة لاجتماع اللبنات والاخشاب
وذلك الاجتماع علة الشكل ثم بقاء ذلك الشكل فيها
معلول اليبوسة الممسكة اياها الطبيعة والمؤثر الحقيقي
ليس الا الله جل شأنه ومنها ان علة الحاجة الى العلة هي
الامكان قد كان الافتقار الى العلة للامكان كما هو
قول الحكماء ومن فروعاته انه فليعلم القديم بالزمان كالعقل
الكلي لكونه ممكنا واما على قول خصمهم فلا اشتغل بالحدوث
الذي هو مناط الحاجة عندهم ثم ان على المطلب شواهد منها
ضرورة القضية الفعلية

ضرورة القضية الفعلية اى اذا كان محموله واقعا في الامر الازمة
بيانه ان الشيء حال اعتبار وجوده ضروري الوجود وحال اعتبار عدمه
ضروري العدم وهذا ضرورة بشرط المحمول وفي زمانه واكثر وسائط الا
عن ترتب اهتين الاوليين فلو نظرنا الى الماهية من حيث هي هي
هذه الاولية فقط كانت ضرورية والضرورة من طالع عن الحكم
السبب فالحدوث من حيث هو صرف ناشئ عن الاكتساب فما لم يعتبر
حال الماهية في ذاتها اعني امكانها لنا انتهى لم يرتفع الوجوب ولم تحصل
الحاجة الى السبب ومنها لوازم الاول تعدد الماهية بيانه
ان للواجب تعددا عند كل فرقة من الفرق المتعددين
لمعرفة الحقائق لوازم فعند الحكماء الصفات الاضافية وعند
الاشراقيين منهم الانوار القاهرة وعند المشائين منهم العقول
المرتسمة وعند الاشاعرة الصفات الحقيقية الزائدة وعند المعتزلة الاحوال

الوجود

وعند الصوفية الاعيان الثابتة وليست هذه اللوازم واجبة
لما لاين التوحيد فهي ممكنة الثبوت بذاتها واجبة الثبوت
نظراً الى ذات الاول تعالى فثبت ان التأثير غير مشروط
بسبق العدم فلهذا قالوا الكلام من الافعال وهذه كلمات
فعال نقول مقصود ان الدوام وعدم سبق العدم لم
يمنع الاستناد والقاعدة العقلية لا تخصص وكذا الكل
من حيث لازم مستند اليها غير متأخر عنها زمانا ولا يتصور العدم
فيهما ثم منها امتناع الشرط اي الاشتراط بالمعنى بيانه ان
العدم السابق على وجود الشيء مقابل ومنافٍ له فكيف يشترط
وجود الشيء بما نافاه وان كان سبق العدم شرطا لتأثير الفاعل
فكذلك الا ان المعنى لما يجب ان يكون مقارنا للشيء مع بل هو من
الغير واما الامكان فهو كما مع وجود الشيء وليس منافيا له ومنها

الفقر نوع حالة البقاء بيانه

مفتقرة

الفقر نوع حالة البقاء بيانه ان الحوادث نوع حال البقاء
الى العلة فلو كان مناط الافتقار هو الحدوث فالبقاء ينافي
الحدوث وان كان هو الامكان ثبت المطلوب فهذه الوجوه
شواهد حق ضرورة وما عطف عليها والضمير للمتكلم ثم بيان ان
الحدوث ليس مناطا للحاجة مطلقا فقلنا ليس الحدوث علة للحاجة
من رأسه اي اصلا وبينه قولنا شرطا اي لا يكون علة للحاجة
هو الامكان بشرط الحدوث ولا شطرا اي لا يكون هو مع
الحدوث ولا نفسه اي لا يكون هو الحدوث فقط وهذه
اقوال ثلثة للمتكلمين وكيف يتصور ان يكون علة والحدوث
كيفية اي كيفية ما اي وجود لحق للمفتقر والحاجة ذات متأخرة عنه
بمراتب بيانه ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة

المتأخرة عن علتها فلو كان علة للبعدية مستقلة او جزءا
او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب اذ توقيتيه
متعلقة بما بعد المراتب السابق وانتظم حيث
يقال الشيء قرر فامكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد
فوجد فحدث في البين كيف يتصور ذلك ويمكن وجود
الممكن مشروطا بسبق العدم والعدم السابق
كونه مفعول السابق ليس خصوصه نقيضه مبتدأ
وخبر اي عدم هو بدل ذلك الكون نقيضه داررا حصص
اي حصص العدم بيانه انه لو كان العدم شرطا لوجود
الممكن فاما ان يكون عدم السابق مطلقا فهو ليس
شرطا لحدوث خاص واما ان يكون العدم المضاف
الى الحدوث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل من
المضاف والمضاف اليه

المضاف والمضاف اليه على الآخر واما ان يكون العدم البديل
فهو نقيض الكون الحادث فيتحقق ارتفع ذلك العدم
وان اريد الليسية الذاتية للممكن اعني لا اقتضاء الوجود
والعدم فيرجع الى اعتبار الامكان هف مع انه متقدم
بالذات لا بالزمان وانما ذكرنا العدم البديل مع انه
لم يقصده الخصم اشارة الى انه عدم الشيء في الحقيقة وان
باعتبار مهيته من حيث هي مع قطع النظر عن كونها مظهر
التجلي الالهي ولو في زمان تقررها بالوجود واما بهذا
النظر فلا عدم لتحقق نقيضه والعدم السابق او اللاحق
ليس عدما له في الحقيقة لان عدم الشيء رفعه او رفع نقيضه
والتي في الزمان شرط في التناقض فكذا انه قيد العدم
السابق ليس عدما له في الحقيقة لانه ليس نقيضا له لان مع البديل نقيضه ونقيض الواحد واحد

غيره في بعض احكام الوجوب الغيري من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
والقول بالاولوية باطل لا يوجد الشيء بالاولوية ايضا سواء كانت غيرية
كمكن الاولوية او ذاتية كما قيل تمكن الاولوية الذاتية
في وقوع الممكن اولا على الصواب خلافا لبعض المتكلمين
القائلين بالاولوية الغيرية المنكرين للايجاب والوجوب
في ايجاد الممكن لانه في الترجيح اي ترجيح الفاعل وجود
الممكن او عدمه من اسباب لذلك الوجود او ذلك العدم
ثم اشار الى الذين يقولون ان ليسية الممكن اي كون الممكن
من ذاته ان يكون ليس شيء الثانية اي الاولوية الذاتية
ليست اي بالكلية قسيمة من الكل فيه وغيرها فان الماهية
لم يكن يجب ذاتها الا هي وما لم تعرض ذا الوجود
العرض لم تكن شيئا من الاشياء حتى انها لم تصدق بنفسها
على نفسها وذاتها وذاتياتها

على نفسها وذاتها وذاتياتها وامكانها ووجوبها ولذلك كانت
متقررة على وجوه متقررة بالمعنى ولكنه يجب التي هي منها
في الخارج فالامر بالعكس فما لم يكن وجود لم تكن مهية ولا بروز
لا حكم معها الذاتية وح فلا مهية قبل الوجود حتى تستحق اولوية
مطلقا كذا الشيخ الاولى اي الاولوية الغيرية بقاء التسوية
اي التسوية الوجود والعدم بالنسبة لها فان هذه الاولوية لما كانت
غيرها لم تصل الى حد الوجوب لا يعدم الطرف المقابل ممكنا فالوقوع
بهذه الاولوية وعدم الوقوع بها كلاهما متساويان
فلا يتعين بعد احدهما بخلاف ما اذا بلغت الى حد الوجوب
لانه ح امتنع الطرف الآخر فما لم يسد الفاعل جميع انحاء
عدم المعلوم لم يوجد وينقطع السؤال بانه لم وقع هذا دون ذلك
هذا هو الوجوب الذي يوجد ابطالا من العقل في الممكن ثم هنا وجه آخر يوجب الرجحان لا حق

تستحق على اولوية مطلقا

وهو الفقر المبرهن عليه وبه يستحق الممكن بعد حصول الوجود
او العدم بالفعل وهو الذي يلزمه الفقر والتشرط المحمول
ولا ينفك عنه حيثية تعليلية ان قلت ما معنى سبق الوجوب
على الوجود ولحوقه له وحيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب
بل عينها لان حيثية الوجود حيثية الاباء عن العدم قلت
هذا السبق واللحوق في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه
المعاني واعتبار الترتب بينها فقولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد
معناه ما لم ينسد جميع انحاء عدمه لم يحكم العقل بوجوده
فالضرورتين صفة الممكن دون الواجب ونسبة الوجوب والامكان
كنسبة التمام والنقصان مسئلة متداولة بينهم معناها
ان الامكان لما كان برزخا بين الوجوب والامتناع
كانت نسبته الى الوجوب كذا والا ولا ان يكون المراد بالامكان

هو الامكان بمعنى الفقر

المصطلح عليه
هو الامكان بمعنى الفقر المستعمل في الوجودات المجردة
بصدر المتألهين قده وبالوجوب هو الوجوب الذاتي وفي النسخة
بنحو الشيء والفيء المعتبرة في التام والناقص متحققة ثم مع كونهما
في نفسها مسئلة ايرادها هنا يرفع بها توهم المنافاة بين الضرورتين
والامكان فان الامكان كالمادة والوجوب الغيري كالصورة
فيجتمعان عرض في الامكان الاستعدادي قد يوصف الامكان بالاستعدادي
وهو بعد فهم معنى الاستعدادي فان تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا آخر له
له نسبة الى الشيء المستعد وله نسبة الى الشيء المستعد له فبالاعتبار الاول
يسمى الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة للانسانية وبالاعتبار
الثاني يسمى الامكان الاستعدادي فيقال الانسان يمكن ان يوجد في
النطفة فلو لم يكن و قيل النطفة يمكن ان يصير انسانا كان المراد
ما ذكرنا اي الامكان الاستعدادي لا بالامكان الوقوعي الخاص دعي وهذا الامكان الوقوعي

لصيرورته اه م

الوقوع المراد في الاستعدادي غير الامكان الوقوعي
المفسر بكون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال لان
ذلك في الماديات وهذا اعم موردا والفرق بينه اي بين
الامكان الاستعدادي وبين امكان ذاتي راجع الى وجوه
مذكورة في الاشراق المبين والاسفار الاول قوله لكونه اي
الاستعدادي من جهة بالفعل لانه من الامور المتحققة في الاعيان
الاعيان لكونه كيفية حاصلة للمادة مهيئة لافاضة المبدأ الجواد ايا بالافاضة صح
وجود الحادث فيها كما الصور والاعراض او معها كالنفس المجردة
بخلاف الامكان الذاتي فانه ليس من حيث انه كيفية
مخصوصة في المادة بالمعنى الاعم امرا بالفعل ومن حيث انه
امكان وقابلية للمستعد له امرا بالقوة واما ما ذكره في
الكتاب بقوله لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونه قوة

وامكانا الشيء ذاتيا

وامكانا الشيء فان المني وان كان بالقياس الى حصول الصورة
الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة
منوية بالفعل فهو اي قوة الانسانية تامة المنوية بخلاف الامكان
الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصيلي
فلعل المراد به النظير ان العرض لا سيما الكيفية الاستعدادية
لما كان تابعا للموضوع في الفعلية والقوة تابع له فالامكان الاستعدادي
لما كان موضوعه مركبا من الفعلية والقوة فهو فعل من جهة وقوة من
جهة بخلاف الذاتي فان موضوعه ليس بالفعل حتى في الوجود والعدم فهو القوة
الصرفة والا فالكلام في الامكان الاستعدادي لا في موضوع الاستعدادي
وان ذلك امكان ذاتي له كالاسم من جهتين احدهما ان الاستعدادي
كانه الذاتي مع زيادة اعتبار وثانيهما ان الذاتي منشأ الاستعدادي
لان هيولى التي هي مصححة جهات الشرور انما نشأت من العقل الفعال

بواسطة جهة الامكان الذاتي فيه والثالث ان مقولا عليه
اي ما عليه القوة والاستعداد عينا في الاستعداد لانه توجه
في طريق خاص الى الكمال مخصوص كاستعداد النطفة الانسانية
لصورتها بخلاف ما في الامكان الذاتي لانه كلا الطرفين
من الوجود والعدم والتعين انما يحصل من طرف الفاعل والرابع
ان فيه اي في الاستعداد يمنع ان يزول الممكن اي عن امكان
بحصول المستعد له لان الاستعداد يرتفع بطريان الفعلية
بخلاف الامكان الذاتي فانه لازم الماهية دائما ويجتمع مع الغيرين
كما مر والثاني متة ان هذا اي الاستعداد في محل الممكن
اي في مادته بالمعنى الاعم من محل الصور النوعية والموضوع
والمتعلق وانما كان قسيما بمحله لانه المتصف بالاستعداد
والقرب والبعد حقيقة

قبل الفاعل صح

والقرب والبعد حقيقة وانما يوصف به الممكن لتعلقه به
واشارة اليه فهو انما يوصف بحال المتعلق بشبهه واما الذاتي
فهو وصف الممكن بحسب ذاته والسادس ان فيه شدة وضعفا
اليقين فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهي من استعداد المضغة لها وهكذا
الى استعداد البدن الكامل وانما يصير استعداد الآن تم بعد
تحقق الذاتي بحدوث بعض الاسباب والشرائط ورفع بعض
الموانع وينقطع استمراره اما بحصول الشيء بالفعل واما بطريان
بعض الموانع القوية الثالث لشترك في القدم والحدوث غرر
في تعريفهما وتقسيمهما اذ الوجود لم يكن بعد العدم لا المعنى
ولا المبني مع او بعد غيره ترديد في العبارة يعني ان شئت
عرف بهذا وان شئت عرف بذاك وقد عرف ككلا بكل واحد والمال واحد

المضغة صح

اذ المراد بالغير اعم من العلة والعدم فهو اي عدم كمن المذكور مسبوق بالعدم

فيه اشارة الى ان التعريف شرح الاسم وادراك الحدوث منه

اي من القدم متعلق بقوله بخلاف اي ادراك الحدوث بخلاف القدم

يعني انه المسبوقية بالعدم او بالغير ثم شرع في ذكر اقسام القدم و

الحدوث والتعريف اكثرها بقوله نصف كلا من القدم والحدوث اي الحقيقي

وبالاضافة الحقيقي منهما ظهر واما القدم الاضافي فهو كون ما مضى من زمان

وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود الاخر والحدوث الاضافي كونه اقل

ويوصف الحدوث بالذاتي وتعريف ذا قبلية ليسية الذات ضدا

هو كون الشيء بحيث او عبارة عن ليسية الذات بالعدم المجامع يعني الحدوث

الذاتي مسبوقية وجود الشيء بليسية الذاتية او المسبوقية

بالعدم المجامع وهو الامكان الذاتي هو لازم للماهية اعني لا اقتضاء

الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشيخ الممكن من ذاته ان يكون ليس

ولزم عليه ان يكون ايس كما يكون سبق ليس فما فيه اي العدم المقابل

للوجود الذي يقال له العدم الزماني

الذي يقال له العدم الزماني منعدم اي منقطع نعت حين يكون بالزماني

اي يستحق هذا الوصف كالطبع اي كحدوث الطبع ذي التجدد اي الزمان

في كل آن بمقتضى الحركة الجوهرية حدوث دهري ابدا اي ابداعيه الا في صقع

وهو السيد المحقق الداماد ابداع في الحكمة الحقة بحيث قيل له المعلم

الثالث قدس الله نفسه وروح رمسه فهو القول بحدوث العالم حدوثا

دهريا وقد بسط القول فيه بما لا مزيد عليه كذلك اي مثل الحدوث

الزماني سبق العدم المقابل على وجوده اي سابقية له اي للعدم لكن

مقابلة العدم وسبقه الانفكاكي في السلسلة الطولية بخلافهما في الحدوث

الزماني فانهما في السلسلة العرضية ولنمهد لبيان ذلك اي ثبت مقدمات الامد

ان الكل كما هو بوجوده فلوجوده وعاء او ما يجري مجراه فوعاء السيالات

كالحركات والمتحركات هو الزمان سواء كان بنفسه او باطرافه من

الآنات المفروضة التي هي اوعية الآنيات كالاصوات اي الحروف الممدات

وما كان بنفسه اعم من كونه على وجه الانطباق كالقطعيات من الحركات اولا على وجه الانطباق